

SAPIENTIA

Revista Tomista de filosofía

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN: *Interioridad y fecundidad espiritual* .. 163

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI: *Relaciones del bien de la persona y del bien de la sociedad* 169
A. GARCÍA VIEYRA: *Los ángeles caídos* 178
J. E. BOLZÁN: *Indeterminismo, causalidad y física cuántica* 187

NOTAS Y COMENTARIOS

JOSÉ RUBEN SANABRIA: *El tema de Dios en Jean-Paul Sartre* .. 201
ALBERTO CATURELLI: *Mito, Historia y Misterio según Wagner de Reyna* 206
J. E. BOLZÁN: *Boletín de Filosofía de las Ciencias* ... 209
OCTAVIO N. DERISI: *Mons. Gustavo J. Franceschi* 214
OCTAVIO N. DERISI: *V Congreso Interamericano de filosofía* 215

BIBLIOGRAFIA

JOSEPH MOREAU: *L' Univers Leibnizien* (Perla L. de Ambroggio) pág. 225;
UBALDO PUPP: *Itinerario para a verdade* (Octavio N. Derisi) pág. 226; A. BERNARD: *Introduction à la philosophie thomiste* (Octavio N. Derisi) pág. 227;
A. BERNARD: *Présentation de la Somme Théologique* (Octavio N. Derisi) pág. 227;
A. HARTMANN...: *Sujeción y libertad del pensamiento católico* (Gustavo E. Ponferrada) pág. 228; GALLO GALLI: *Tre studi di filosofia* (Serafin Fusaro) pág. 232.

NOTICIAS DE LIBROS

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

Año XII

1957

Núm. 45

(Julio - Septiembre)

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

INTERIORIDAD Y FECUNDIDAD ESPIRITUAL

I

1. — *El espíritu es la característica del hombre. Por su inteligencia y libertad se coloca éste esencialmente por encima de todo lo material, biológico y animal. Sin dejar de participar de la materia y de la vida material végeto-sensitiva, por su vida enteramente inmaterial de la inteligencia, que aprehende el ser y las esencias universales, y por su libertad que rompe el determinismo y lo hace dueño de su actividad y de su ser y destino temporal y eterno, el hombre se coloca en un mundo nuevo, entera y esencialmente otro, no conocido ni siquiera vislumbrado por las zonas materiales del ser.*

Ese mundo es tanto más interior o inmanente cuanto mayor es su irradiación sobre el mundo exterior y transcendente. Paradojalmente la medida de esta irradiación transcendente del espíritu está dada por la profundidad y concentración de su inmanencia. En Dios, en quien el espíritu se realiza con plena perfección, la posesión del Ser o Perfección infinita y de la Omnipotencia o poder de realizar del ser transcendente en todas sus posibilidades fuera de El, es dada en la Inmanencia o concentración suprema del Acto Puro. Proporcionalmente en el hombre, la influencia de su vida sobre el mundo espiritual —intelectual, moral y religioso— y material de los demás hombres y de la sociedad y sobre el mismo mundo corpóreo, vegetal y animal, no se alcanza sino en la medida de la hondura y riqueza de la vida interior del espíritu: de la reflexión, que concentra la luz de la inteligencia sobre sí iluminando la interioridad propia, y de la virtud, que ordena y fecunda humanamente la actuación de la libertad. Los grandes actos que deciden la vida personal o colectiva en los diferentes planos de la cultura: de la religión, de la moral, de la ciencia, del arte, de la política, de la economía y aun de la misma técnica, no se realizan en la disipación del espíritu volcado en las cosas exteriores, sino en su intimidad luminosa y ardiente, en el fecundo silencio interior que esclarece y enciende la vida del espíritu. Es allí,

por otra parte, en la vida espiritual del alma, de su inteligencia y voluntad libre, donde se inserta la acción sobrenatural de la gracia, que eleva a un orden divino el ser y actividad espirituales.

2. — *La santidad, como entrega amorosa del hombre a la Persona de Dios y el ajuste consiguiente de la vida a su Ley y Voluntad, y la irradiación de este amor en el amor desinteresado de los hombres, no se logra sino en la intimidad del alma, donde ella de-vela y se encuentra a solas con Dios en su infinita trascendencia: Regnum Dei intra vos est. No es en el bullicio y en la exterioridad sino en la “soledad sonora” donde Dios se des-cubre y comunica al alma y donde los santos —con la fuerza de esta comunicación de vida divina— toman las resoluciones que han cambiado y transformado no sólo su propia existencia sino la sociedad misma a través de la historia. Bastaría recordar a San Benito, a San Francisco, a Santo Tomás de Aquino y a San Ignacio y, más próximos a nosotros, al Cura de Ars, a Don Bosco y a Santa Teresita de Lisieux. Esta humilde carmelita, que a los quince años se encierra en un claustro para entregarse como ofrenda de amor a Cristo, y muere a los veinticuatro, con su extraordinaria vida interior ha enseñado y conducido a innumerables almas por el sendero más recto del Evangelio: el de la humildad y del amor. Su influencia social religiosa es incomparablemente más amplia y fecunda que la de muchos hombres de acción y de apostolado.*

Todos los auténticos reformadores y fundadores de las más grandes obras de la Iglesia, las han llevado a cabo nutriéndolas y fortaleciéndolas desde las más hondas raíces de su vida interior, destituidos muchas veces de todos los recursos y medios humanos. Y viceversa, con la abundancia de tales recursos, las obras de apostolado mejor planeadas y mejor dirigidas en su realización se deshacen, cuando no hunden sus raíces hasta “el agua viva” de la vida interior; que en este caso es interioridad divina de la vida de Dios transformadora del alma.

3. — *Tampoco la ciencia puede realizarse y desarrollarse sino en la soledad interior, en el aislamiento de todo lo exterior que distrae o perturba. Sólo la comunicación con otra interioridad, ya por vía de inteligencia ya por vía de amor, y que es aumento de la propia, puede ayudarla. Todos los grandes sabios, los que han descubierto leyes o elaborado teorías científicas, que han revolucionado las ciencias o las técnicas, han vivido enteramente aislados del mundo y de la vida fácil de los sentidos, concentrados en la fecunda soledad de su inteligencia —no empobrecida ni saqueada por los objetos exteriores— en que se les ha revelado y hecho enconradiza la verdad.*

Ni siquiera los técnicos, que han aplicado esas leyes descubiertas por los sabios, a fin de construir instrumentos para hacer más fácil o agradable la vida humana, han podido realizar su obra de sometimiento de las fuerzas naturales,

sin un mínimum de concentración espiritual. La vida exterior y disipada es siempre estéril.

4. — *Mucho menos los grandes creadores del arte han podido eludir esa ley fundamental del espíritu. Todos ellos han vivido intensamente su fecunda soledad, atormentados por sus grandes concepciones, las cuales de ella tan solo han podido brotar, informar y dar vida a sus obras inmortales. Tales creaciones, que llenan de gozo a las almas de sus contempladores, son el fruto de un doloroso alumbramiento espiritual, posible tan sólo en la soledad.*

Todo lo que es creación, perfección, renovación o transformación de la vida individual y social del hombre, todo lo que ha abierto nuevos caminos a su vida material o espiritual sobre la tierra, y en la misma medida de su intensidad, se gesta en las entrañas de la vida espiritual, lograda tanto más generosa cuanto más profunda es su inmanencia o interioridad. Toda fecundidad estrictamente humana es siempre interior y no se realiza sino en y desde las capas más profundas del espíritu.

II

5. — *Por eso, también las épocas de gran florecimiento religioso, moral, científico y artístico, son épocas de rica vida interior. Y viceversa: el descenso y decaimiento de la cultura o desarrollo armónico del propio hombre y de las cosas materiales por él realizadas, así como el cambio de valoración de la manifestación de la misma en un orden inverso a la exigida por el ser humano, con la supremacía de los valores inferiores sensibles o materiales sobre los espirituales, indica siempre en su raíz un languidecimiento de la vida interior, una ausencia de hombres reflexivos y virtuosos.*

De aquí que cuando de un modo general los hombres de una época se disipan, se vuelcan en las preocupaciones terrenas o se entregan a las atracciones de los sentidos, es decir, cuando la vida animal prevalece y somete a sus exigencias a la vida espiritual, impidiendo la reflexión intelectual y el amor desinteresado con el ejercicio virtuoso de la libertad frente a las mil sollicitaciones del exterior, diluyendo la vida interior del espíritu, se agotan a la vez las fuentes mismas de la cultura, de las manifestaciones más nobles y propias de la vida humana individual y colectiva, más aún hasta se agotan las fuentes de renovación y desarrollo de los medios técnicos que favorecen las condiciones materiales de la vida humana. Una generación entregada casi exclusivamente a buscar los medios de mejorar tales condiciones de vida, sin ahondar en la vida interior, principalmente religiosa y moral, acaba agotando las fuentes creadoras de esos mismos medios y hasta haciendo imposible la misma vida humana. Baste recordar lo acaecido con el descubrimiento de la energía nuclear y de sus aplicaciones en un ambiente

de enervamiento de la vigencia de la ley moral, que sometería y haría servir a aquellas únicamente al auténtico bien humano; no sólo no alcanzan esa meta ideal, que ellas por su naturaleza exigen, sino que, desarticuladas de aquel orden superior moral humano, se han convertido en un peligro para la misma vida del hombre sobre la tierra.

6. — *Ahora bien, es manifiesto que, en general, nuestra época se caracteriza por su materialismo y consiguiente falta de interioridad. Son muchos los hombres absorbidos por los quehaceres exteriores y la vida de los sentidos; hombres que sistemáticamente huyen de sí, que no quieren encontrarse a solas consigo mismos, faltos de todo ideal trascendente religioso, moral, científico o artístico; preocupados tan sólo por tener los medios para “gozar de la vida”, es decir, que someten su espíritu a las imposiciones de la vida animal. Es el ideal de una vida burguesa, enteramente hedonista, egoísta y sin preocupaciones superiores de superación intelectual o moral o de generosidad amorosa con los demás.*

A ello ha contribuido siempre el ser mismo del hombre, que al decir de Sto. Tomás es el más perfecto de los animales y más imperfecto de los racionales, o, en otros términos, un ser cuya vida material es mucho más vigorosa que la espiritual. La vida espiritual que especifica al hombre como tal no se la vive ni se la desarrolla en sus múltiples caminos de inteligencia y de voluntad —en el conocimiento y amor de Dios y de los hombres y en la abnegación propia, de los santos; en el cultivo de las ciencias, de los sabios; en la creación de las obras bellas, de los artistas; y de las obras útiles, de técnicos— sino a costa de obrar contra esta inclinación natural de la vida placentera de los sentidos, exacerbada por el pecado original, que nos arroja hacia la exterioridad, disipando nuestro tesoro de vida interior, vaciándonos de nosotros mismos. Sólo por la mortificación de los sentidos, por una verdadera ascesis, se puede uno librar de esta natural proclividad, para alcanzar la vida intensa del espíritu, esencialmente inmanente, en cualquiera de sus manifestaciones y, más todavía, en el ápice de su plenitud. Ni los santos ni los sabios ni los héroes ni los artistas ni hombre alguno que haya desarrollado en sí o en otros la perfección humana y haya influido en la conquista de la verdad o en la realización del bien o de la belleza, ha podido alcanzar esa cima de vida espiritual, sino en la misma medida de su renunciamiento a la vida exterior de los sentidos. Claro que muchos héroes o sabios o artistas se han entregado a esta vida exterior; pero no es por ella, sino a pesar de ella y en la medida en que renunciaron a ella, que lograron realizar sus hazañas, su ciencia o su arte. Tal tesis se verifica mucho más en los santos, que no alcanzan su cima sino con el total renunciamiento a la vida de las pasiones.

Esta natural inclinación a la vida de los sentidos, volcada a la exterioridad, ha sido enormemente exacerbada por las condiciones de vida y de medios téc-

nicos modernos. Las publicaciones, el cine, la radio, la televisión, etc., cada vez más perfeccionados, ocupados casi siempre en temas frívolos cuando no provocativos de las pasiones e instintos más degradantes, tienden a sacar al hombre totalmente fuera de sí, a vaciarlo de su vida interior, impidiéndole toda reflexión sobre sí y sobre su conducta, disipando toda soledad indispensable para concebir y decidir resoluciones desinteresadas de renovación espiritual, virtud o heroísmo. Tales medios y las condiciones sociales y educativas de vida tienden a disolver y a hacer cada vez más difícil la vida interior: el encuentro a solas consigo, para cultivar la inteligencia y la libertad.

Un hecho significativo es la falta de interés por las carreras especulativas, por los estudios filosóficos principalmente, como también el abandono creciente de la lectura seria y de las realizaciones severamente artísticas, sustituidas por el cine y otros espectáculos semejantes. Al estudio de los problemas en busca de su solución se prefiere la información superficial de los mismos, sin tomar posición alguna frente a ellos; y a los tratados profundos los manuales esquemáticos. No hay tiempo ni quietud interior para el estudio detenido y sin premura de los grandes problemas.

Lo grave de nuestro momento es que muchos filósofos, en lugar de reaccionar contra tal peligro, parecen haberse contagiado del mal y colaboran a exacerbarlo. Una parte de ellos se confinan en la lógica matemática, abandonando los problemas más trascendentales del hombre y de su destino, y en algunos casos —como en el del Círculo de Viena— se renuncia expresamente a los grandes temas de la filosofía, relacionados con la vida humana, como a otros tantos “pseudoproblemas” sin sentido ni solución posibles. Otros —los empiristas y los existencialistas— hasta pretenden justificar ese tipo de vida puramente exterior al reducir el mundo y la existencia a un puro éxodo de la nada, sin ser ni interioridad ontológica propiamente tal.

7 — *Tal situación del hombre actual se agrava por momentos, precisamente porque día a día se disipa progresivamente, apremiado por mil preocupaciones que lo absorben más y más y no le dejan tiempo ni quietud ni deseo para volverse sobre sí y reflexionar y rehacer su vida desde las raíces vivificantes del espíritu. Y esta gravedad se exagera aún más, por tratarse de un fenómeno colectivo. Las ventajas materiales de la técnica y la concepción hedonista y materialista que la informa tienden a automatizar y deshumanizar al hombre, agotando las fuentes creadoras del espíritu. El porvenir se hace cada vez más amenazante y es preciso reaccionar a tiempo, recreando las condiciones indispensables para el recogimiento y la austeridad y el retorno a la interioridad.*

De aquí que la primera e indispensable tarea del filósofo para poner al hombre actual en el camino de su recuperación verdaderamente humana, es

revitalizar la vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad libre y moral, ayudarlo e incitarlo a la reflexión, a volver sobre sí, a encontrarse a solas consigo mismo; pues únicamente de este reencuentro —realizado en la soledad de la interioridad consciente— con las raíces espirituales de su ser finito, que lo refieren al ser infinito de Dios, puede estructurarse una concepción cabal del hombre desde la cual sea posible su reconquista y su perfeccionamiento ontológico temporal y eterno. Tarea ésta que en la actual Economía divina debe ser integrada en una sabiduría teológica cristiana y en los medios sobrenaturales de la gracia.

8 — *Y como el mundo ha sido gobernado siempre por las minorías mejor dotadas y capacitadas, es menester comenzar esta obra de reconquista de lo humano —integrada en lo sobrenatural divino— en el hombre, por formar en el recogimiento y la mortificación de la exterioridad, en la reflexión y la reconstrucción moral interior, a la clase dirigente, a los grupos selectos de las diferentes clases sociales, llamados a conducirlas, y especialmente a los filósofos, que por vocación están llamados a constituir la clase dirigente por excelencia. Los filósofos deberán comprender de una vez por todas, que su misión sólo se puede cumplir en el retiro y la austeridad, renunciando a las ventajas políticas, económicas y a los goces fáciles de los sentidos y de la popularidad, en el retorno sobre sí, en la meditación acendrada, desvinculados de todo bullicio y compromiso, asentando su obra sobre la base de una vida moralmente ordenada y heroica, que ordinariamente sólo puede lograrse en un clima de vida cristiana. Encaminada su vida por el sendero del bien, la mirada interior se limpia, y la meditación tranquila, a solas consigo mismo, logrará nuevamente la fuerza y la fecundidad que alcanzó en los grandes filósofos, héroes, artistas y santos de Occidente, extraordinariamente alargada hoy por los medios de la técnica moderna.*

RELACIONES DEL BIEN DE LA PERSONA Y DEL BIEN DE LA SOCIEDAD*

I

1. — *Actualidad del problema.* — En la base del totalitarismo está siempre el *monismo* —ya materialista, ya espiritualista— que, por su concepto mismo, absorbe lo individual personal en un absoluto impersonal. Por eso, frente a los diversos totalitarismos, ya materialista —el Materialismo dialéctico ateo del comunismo, especialmente— ya espiritualista —el dialéctico de Hegel, sobre todo— negadores ambos de la libertad y de los derechos de la persona humana, los filósofos personalistas —siempre y por eso mismo espiritualistas— tratan de deshacer el monismo y fundar sólidamente la supremacía de la Persona sobre la Sociedad política o Estado.

El desacuerdo que media entre algunas posiciones, fundamentalmente personalistas, como la de Charles de Koninck, de la Universidad de Laval, y la de J. Maritain, del Instituto Católico de París y de la Universidad de Princeton, acerca de la supremacía del bien común sobre el bien personal y viceversa, respectivamente, es más aparente que real; pues finca en un equívoco, según lo he advertido ya en otro lugar (cfr. revista SAPIENTIA, n. 2, pág. 171 sgs., La Plata, 1946). De K., al defender contra M. y los personalistas la supremacía del bien común sobre el bien personal, se está refiriendo a la supremacía de Dios, Bien comunísimo de todo ser, sobre la persona, lo cual no está en discusión y no se opone al personalismo. Más aún, esta tesis viene a coincidir sustancialmente y aclarar la de M., ya que, cuando éste sustenta la supremacía de la Persona sobre la Sociedad, lo hace precisamente en base al Fin o Bien trascendente divino, a que aquélla está esencialmente ordenada —el bien común de De K.— y que es superior al bien común temporal de la Ciudad o Sociedad política, a él subordinada.

(*) Comunicación presentada y defendida en el V Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Washington del 7 al 12 de julio del presente año.

2. — *Posición del problema: ¿Hay realmente oposición entre el bien de la Persona y el bien común del Estado?* — En estas y parecidas discusiones se habla frecuentemente del bien personal y del bien común, como de dos bienes que pueden llegar a oponerse; más aún, algunos llegan a colocar la esencia del *totalitarismo* en una hegemonía del bien común sobre el bien personal, y la del *liberalismo* en una hegemonía del bien personal sobre el bien común.

Nosotros sustentamos aquí la tesis contraria: que bien de la Persona y bien común de la Sociedad son dos bienes esencialmente integrables, más aún, correlativos, hecho el uno para el otro de tal manera que no se pueda lograr plenamente el uno sin el otro, ni destruir o menoscabar el uno sin lesionar al otro. De modo que el *totalitarismo* no sólo destruye el bien personal sino también el mismo bien común de la Sociedad; y viceversa, el *liberalismo* no sólo destruye el bien común de la Sociedad, sino también y por eso mismo lesiona el bien de la Persona.

Una precisión y profundización de la noción de ambos bienes conduce directamente a dicha integración de los mismos, a la superación de aquellas posiciones antagónicas, aparentemente irreductibles, de M. y de De K., porque descansan en una noción de bien personal y, sobre todo, de bien común, no rigurosamente determinadas.

Comencemos, pues, por precisar estas nociones del bien personal y del bien común; para luego determinar sus relaciones y ver de resolver el conflicto entre ambos.

3. — *El ser y el bien de la Persona. Caracteres del ser y obrar personal.*— Como lo he expresado ampliamente en otro lugar (*La Persona*, C. I. y IV y V., Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de La Plata, 1950), la persona se constituye específicamente tal, cuando el ser alcanza la vida espiritual o enteramente inmaterial y, con ella, el conocimiento del *ser* o del *objeto* formalmente tal y, correlativamente, del *ser* del *sujeto*, es decir, la *conciencia* expresa de sí. De esta raíz espiritual, aprehensiva del *ser*, como objeto formal de infinita amplitud, especificante del conocimiento intelectual, brota la *libertad* o dominio sobre la propia actividad volitiva en sí misma —*actividad moral*— y, a través de la actividad corpórea humana, sobre las cosas exteriores —*actividad técnico-artística*.

1) *Conciencia y Libertad* son las notas específicas de la vida espiritual o *personal*. Por ellas la persona es *doblemente* dueña y *señora* de su actividad y de su ser: a) ella no sólo se posee a sí misma por una identificación real consigo, común a todo ser, aun material; sino que *únicamente* ella se posee por una aprehensión inmaterial de sí, que no sólo la hace ser, sino ser consciente, saber que es *conciencia*. Los demás seres —*materiales*— son, pero para sí son como si no fuesen, pues no saben que son. *Sólo la persona*

es y sabe a la vez que es, tiene conciencia de su ser y de su obrar; y en esta aprehensión inmaterial y consciente de sí logra también dar cabida objetiva al ser de las demás cosas, que de este modo sólo en ella y por ella logran que su ser sea sabido que es. b) No sólo posee su actividad, con la que, como todo otro ser, acrecienta su propia perfección por la consecución de su bien o fin, sino que *únicamente ella* tiene en sus manos esa actividad, puede hacerla irrumpir o no y dirigirla ya a un objeto ya a otro, *únicamente ella es libre y dueña de su actividad* y, por ésta, de lograr o frustrar su bien o fin supremo y con él su propio destino y felicidad.

2) *El Fin de la Persona*. Dueña de su actividad —y, por ésta, de su ser— por su *conciencia y libertad*, la persona no es un ser cerrado en su propia inmanencia; por todas las dimensiones de su obrar propio está abierta y *esencialmente ordenada al ser trascendente* y, en última instancia, al *Ser trascendente infinito y divino*. En efecto, lo que especifica y mueve a la inteligencia es el ser o verdad trascendente, pero no esta o aquella verdad determinada, si no la *verdad en sí*, que sólo existe en la infinita Verdad. Otro tanto sucede con la voluntad. Lo que la especifica y mueve es el *bien en sí*, que sólo el Infinito Bien puede cumplir.

Ahora bien, la persona vive su vida propia por la inteligencia y la voluntad y no logra su perfección sino por la actuación de esta doble actividad espiritual, la cual a su vez no puede alcanzarse sin la consecución o presencia del Bien supremo o Fin último de dicha actividad en la propia inmanencia.

3) *Carácter moral de la actividad personal*. Toda la actividad de la voluntad libre —y de las demás facultades a ellas subordinadas— es *moral*, porque ha de *realizar* las *exigencias* o deber-ser de este Fin o Bien divino —que la inteligencia aprehende en formas de normas— en orden a su consecución definitiva e imperecedera. Aun el que hacer técnico-artístico, autónomo en su propia órbita, cobra definitivo sentido por su subordinación a la voluntad libre y, por ésta, a la obra de perfeccionamiento humano.

4) *Derechos de la Persona*. Del Fin trascendente divino a que la persona —por su inteligencia y voluntad— está esencialmente ordenada, brota, pues, su *obligación moral* de poner los medios para su consecución, que la norma de la conciencia expresa; y de esta obligación moral brotan, a su vez, los *derechos* de la persona: de no ser impedida por nadie en el cumplimiento de dicha obligación, que es lo mismo que decir en el cumplimiento de su destino mediante la consecución de su Bien divino. La ordenación y el *sometimiento* a este Fin divino engendran y fundamentan la *libertad* y los *derechos* de la persona frente a los demás y a la Sociedad.

En este tramo que la persona está moralmente obligada a recorrer en busca

de su perfección y que va desde su ser, tal como le es dado en un comienzo hasta su ser como debe llegar a ser mediante su actividad espiritual sometida a las exigencias de su Fin trascendente para su consecución, es *independiente* y *libre* de otra exigencia que no sea la de este Fin o Bien divino, munida por sus derechos esenciales que le confiere precisamente este destino divino e inmortal de su ser y la consiguiente obligación moral de realizarlo. En esa órbita de su actividad estrictamente personal, nadie puede impedirla o exigirle algo contra su propio Fin. Todo intento de intromisión en ese reducto sagrado —por su Fin divino— de la persona, de su actividad y de los medios indispensables para su desarrollo, constituye un atentado moral, un atropello totalitario, que ninguna legislación humana puede justificar.

II

4. — *Origen natural y fin del Estado o Sociedad Política.* — Pero la persona frente a todo lo demás es débil y carece de medios coercitivos para defender su libertad y sus derechos, y además es incapaz de proporcionarse por sí sola los medios convenientes para realizar más adecuadamente su vida espiritual y la consecución de su fin. 1) Para *asegurar sus derechos* y 2) *conseguir los medios* adecuados para su mejor desarrollo, la persona —y la familia que es para ella— *connaturalmente* busca la unión con las demás personas —y familias— y constituye la *Sociedad Política* o el Estado.

El origen concreto de cada Sociedad variará según las circunstancias de tiempo y lugar y dependerá de la voluntad humana, y tarea de la Historia es indagarlas. Pero por debajo del origen concreto de todas ellas, hay un *nisus* o inclinación natural —infundido en ella por su divino Autor— que conduce a la persona —y a la familia— a la Sociedad política. En tal sentido la Sociedad es *natural* y moralmente necesaria, en cuanto el hombre no puede vivir y desarrollarse sino en Sociedad.

Esta, pues, nace para asegurar a la persona —y a la familia y demás sociedades inferiores— sus derechos y proporcionarle los medios a fin de que ella más fácil y plenamente pueda actualizar su vida específica en orden a la consecución de su Fin divino, cuya posesión le confiera la actuación perfecta o plenitud de su vida espiritual.

El fin, pues, que da origen a la Sociedad es: 1) la defensa de los derechos de la persona, mediante el establecimiento del orden jurídico positivo, que los determina y mune de sanción temporal; y 2) la consecución del *bien común*, es decir, de todos aquellos bienes y condiciones de vida, que permitan a la persona la realización de su actividad propia. Ambos fines de la Sociedad se designan con el nombre de *bien común*. Este no es, por consiguiente, un determinado bien, sino el conjunto de aquellas condiciones que permiten a la persona —y familia— vivir plenamente su vida propia y espiritual.

El Estado es una institución natural, nacido enteramente *para* la persona, a fin de constituir el *bien común*, con el cual aquélla pueda alcanzar a su vez su propio fin. La Sociedad política no tiene, por ende, un fin para sí, independiente de la persona, ni mucho menos el apropiarse el fin propio de ésta o de la familia u otras sociedades inferiores ni de poner inmediatamente por sí misma los medios para alcanzar este fin de la persona y tales sociedades. Al contrario, su fin es defender y asegurar el bien y los medios propios de todas ellas.

Es verdad que para constituirse, el Estado necesita imponer obligaciones a sus miembros: personas y familias, y limitar así su libertad y derechos; pero tal limitación, a más de no tocar nunca los derechos esenciales o relacionados con el fin de la persona y familia, sólo se impone en la medida necesaria para asegurar la constitución y buen funcionamiento de la Sociedad, es decir, a fin de conseguir el *bien común*, con el que la persona, familia y demás sociedades inferiores puedan vivir y desarrollarse plenamente en su vida propia. En orden a la consecución de la Sociedad es claro que prima el bien común sobre el bien personal, al cual mejor que personal habría que llamar *bien individual* o de miembro de la Sociedad —en oposición al *bien estrictamente personal* que no se subordina a la Sociedad—; pero en un orden absoluto y total el bien común es para la persona y, como tal, se subordina al bien estrictamente personal.

5. — *Relaciones del bien o fin de la persona y del bien común de la Sociedad.* — Hay, por consiguiente, dos fines: uno de la Persona y otro de la Sociedad política; pero no dos fines independientes, como si se pudiera conseguir el uno sin el otro, o, lo que es peor, como si se pudieran oponer y acrecentarse el uno a expensas del otro; tesis que parecen a veces sustentar las posiciones antagónicas en favor de la primacía ya de la Persona ya de la Sociedad.

El fin de la Sociedad, el bien común, no se constituye ni tiene sentido ni cumplimiento sino sirviendo a la Persona, a la Familia y a las Sociedades inferiores. Un bien común para engrandecimiento del Estado, que no sirva al bien personal y más todavía que se consiga con detrimento de éste, *deja de ser bien común* y el Estado deja de ser Sociedad política y se convierte en un sucedáneo suyo monstruoso: en una institución que, constituida *de jure* para el bien de sus miembros, *de facto* se organiza contra ese bien, para engrandecerse a sí mismo sin saber para qué, cuando no para el bien de una persona o de un grupo —*totalitarismo*.

Pero lo que queremos subrayar aquí es que en tal caso no se trata de una absorción del bien personal por el bien común, sino de una pérdida del bien personal precisamente porque se ha perdido el bien común y con él se ha desnaturalizado la Sociedad. Siempre que el bien de la persona es absorbido

por el Estado, éste se desnaturaliza y pierde su propio fin: el bien común. La Sociedad no puede someter a la Persona y conculcar sus derechos y su bien, sin perder *ipso facto* su propio fin o bien común y sin destruirse parcial o totalmente como Sociedad. La consecución del bien común, fin de la Sociedad, no se puede lograr a costa del bien personal; de tal modo que todo lo que aquél hace para acrecentarse a expensas de éste, resulta al fin contra sí mismo.

Y viceversa cuanto más hace la Sociedad en favor del bien personal de cada uno de sus miembros, cuanto más eficazmente los ayuda en la realización de su vida propia en orden a su destino —removiendo impedimentos y facilitando medios sin pretender suplantarlos— más trabaja en favor de una mayor y más eficaz consecución del bien común, más aún, esta misma acción constituye por excelencia el *bien común*.

Inversamente, el bien personal no puede lograrse adecuadamente sin el bien común. Sólo en una Sociedad bien constituida, con la defensa de sus derechos y con el bien común o las condiciones que favorecen su propio desarrollo, la Persona puede alcanzar su bien con más facilidad y plenitud.

Y a la vez, en una Sociedad en que la mayor parte de sus miembros logran su fin personal, no sólo se supone establecido el bien común y la Sociedad para su consecución, sino que tal cumplimiento de la perfección personal, lejos de oponerse, no puede conseguirse sin que redunde en un acrecentamiento y afianzamiento del bien común. La vida moralmente virtuosa de las personas —cumpliendo su fin personal— es lo que más redunde en favor del bien común de la Sociedad.

No hay peligro alguno, por consiguiente, de que con el afianzamiento de la vida y del bien personal se menoscabe en lo más mínimo el bien común de la Sociedad. Cuando en una Sociedad sus miembros buscan su propio bien con desmedro de la unidad social y del bien común o del bien de los demás, no se trata ya de una absorción del bien común por el bien personal, sino de la destrucción de aquél por un *bien egoísta individual*, que destruye el bien común, porque comienza destruyendo la propia perfección y bien personal.

Así la destrucción o el debilitamiento del bien personal en aras de un pseudo bien común —“la nación”, el “pueblo”, “la raza”, “el Estado” y otros mitos de que echan manos los dictadores— conduce a la destrucción del mismo bien común y de la Sociedad y engendra el monstruo absurdo del Estado como fin en sí supremo de todo, del *totalitarismo*; el cual se coloca así en lugar de Dios y es, por eso, panteísta; inversamente la destrucción o debilitamiento del bien común y de la Sociedad en aras del bien personal, como sucede en el Estado liberal, conduce al final a la destrucción o debilitamiento del propio bien de la Persona, que carece de las condiciones normales del bien común para su propio desenvolvimiento individual.

Ni bien común ni Sociedad, pues, sin bien personal, al que se ordena y sirve; ni bien personal sin bien común, sin el cual aquél tampoco se realiza plenamente.

La tesis contraria se funda en un desconocimiento de la naturaleza de ambos bienes y en una substitución de los mismos por *un* bien del Estado en sí, que no es *su* bien, el *bien común*, y por *un* bien subalterno de la persona, que tampoco es *su* bien, el perfeccionamiento integral de la misma culminando en su plenitud espiritual.

III

6. — *Conclusión: El bien personal y el bien común integrados en una superación de los dos extremos totalitario y liberal.*— 1) La oposición entre bien común y Sociedad, y bien personal y persona, ha podido plantearse por una deformación de la noción de ambas, encarnadas, respectivamente, por el *totalitarismo* en sus diversas formas, por una parte, y por el *liberalismo*, por otra.

Cuando el *totalitarismo* habla de la supremacía del bien común, entiende, no las condiciones necesarias para salvaguardar los derechos y proporcionar los medios para que cada miembro de la Sociedad pueda lograr su propio bien personal, sino el engrandecimiento en riquezas y fuerzas del Estado o de la Nación como tal, cuando no los del gobierno o de su jefe con detrimento del bien personal. Pero tal bien debe llamarse *bien nacional, racial*, etc., más que *bien común*. Desde luego que el engrandecimiento material del Estado pertenece al bien común, cuando se logra sin menoscabo de la libertad y demás derechos y bienes de la persona, de la familia y demás sociedades inferiores; porque es claro que un Estado rico y fuerte puede asegurar mejor las condiciones de vida personal y social. Pero lo contrario, un engrandecimiento material a costa del bien espiritual de los miembros de la Sociedad, es algo monstruoso que no tiene sentido. ¿Qué importa que el Estado o la Nación sea rica, que el Estado haga buenos negocios, etc., si tales bienes se logran con la pobreza y el despojo de poder enriquecerse, negociar, etc. o, lo que sería peor, a costa de las condiciones de desarrollo moral o intelectual de los miembros personales o familias del Estado? En una Sociedad bien constituida lo que interesa es que sus miembros puedan desenvolverse y encontrarse bien material y espiritualmente, aunque el Estado como tal o el Gobierno no sea rico ni fuerte. Mejor si lo logra, porque ello redundará en el bien común, pero no pertenece a su esencia estrictamente tal.

El equívoco del *totalitarismo* finca en la confusión del *bien del Estado* o del Gobierno o del Jefe, con el *bien común*. Y de ahí surge su oposición al bien personal, precisamente porque no busca el auténtico y verdadero bien

común, sino un sucedáneo suyo —el bien estatal— que no sólo destruye el bien personal, sino y por eso mismo también el bien común. Si el *totalitarismo* defendiese el verdadero bien común —como él afirma a veces ocultando sus torvas intenciones de bien estatal o dictatorial— no destruiría los derechos y el bien de la persona y dejaría de ser totalitarismo.

2) Por el otro extremo, el *liberalismo*, para dar supremacía a la *libertad*, *los derechos y el bien de los individuos* o miembros de la Sociedad, descuida o debilita el bien común. El Estado liberal reduce su misión exclusivamente al establecimiento y defensa del orden jurídico positivo y deja todo lo demás al libre juego de la iniciativa individual. —Es oportuno advertir que este Estado liberal de hecho ya no existe en esta forma en ninguna parte; existió a fines del siglo pasado y principio de éste, y de él quedan más bien resabios en algunos países.

Ahora bien, el liberalismo comete un equívoco cuando habla de bien personal; pues por tal bien entiende la defensa de la libertad, los derechos individuales de la persona, desvinculada ésta de todo Bien trascendente divino. Al desarticular la persona de este Fin divino y de su sometimiento a El, aparentemente el liberalismo la deja más libre, pero en realidad la despoja de la fuente misma de sus derechos, que hemos visto brota de esta ordenación esencial, y la abandona a una lucha desigual, en que el más inteligente, rico, y fuerte lleva las de ganar, y donde el menos dotado y más pobre y débil, con el solo amparo de su libertad, puede morir de hambre y ser despojado de las condiciones mínimas para el desarrollo de su vida personal, que reclama y constituye el bien común. El *liberalismo* sólo ampara la libertad de miembros desiguales, pero no se cuida debidamente de crear las condiciones para que todos los individuos tengan acceso a su propio bien personal, es decir, descuida el bien común. Lo paradójal es que tal descuido cede en desmedro del propio bien de la persona, por el cual lucha el liberalismo; ya que, privada aquélla de las condiciones para su genuino desarrollo, especialmente cuando ella es menos capaz y carece de medios, no puede alcanzar su propia e inmanente perfección personal.

Pero lo más paradójal es que el *liberalismo agnóstico*, al desvincular a la persona humana de su Fin trascendente divino, la priva del fundamento absoluto de sus derechos y la deja indemne frente al *totalitarismo*. En este sentido el *liberalismo es quien mejor prepara el clima para todos los totalitarismos*.

Además con su teoría del amparo de la libertad sin restricciones —que el bien común puede exigir limitar, cuando ella es un abuso contra el bien personal de los demás— el *liberalismo* es suicida, pues es incapaz de defenderse contra los que pregonan e intentan la destrucción del mismo, carece de un principio firme contra tal ataque.

Así como en el fondo del *totalitarismo* hay una raíz que lo alimenta, que

es el *marxismo panteísta*: el Estado que se coloca en lugar de Dios, al hacerse fin de la persona, y a las veces también la negación de la espiritualidad y consiguientes derechos de ésta; del mismo modo en el fondo del *liberalismo* está el *agnosticismo positivista*, que no reconoce al Fin trascendente divino de la persona, y por eso, no se ocupa más que amparar su libertad sin atender a constituir el bien común con que ella pueda lograr su propia perfección en orden a dicho Fin y defenderse del *totalitarismo* dentro de un orden orgánica de Persona y Sociedad.

Tan es verdad que sólo con el reconocimiento del Fin trascendente divino, la persona puede liberarse a la vez del *sometimiento* brutal del *totalitarismo* ateo y panteísta —que para los efectos de la negación de la norma moral absoluta coincide con el ateísmo— y del *desamparo* en que la abandona el *liberalismo*. Y desde esa cima espiritual de su ser, que toca el orden trascendente divino, logra poner en evidencia todo su noble linaje y supremacía por encima de todo el universo material y de la Sociedad misma, a la vez que defender y delimitar con toda precisión tanto su propio bien personal como el bien común de la Sociedad; los cuales, lejos de oponerse, pueden y deben constituirse y defenderse en una mutua y fecunda integración.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

LOS ANGELES CAIDOS

1 — El ángel es compañero del hombre en la aventura de la libertad. “Aventura” quiere decir riesgo a correr, próximo acaecer que compromete nuestro destino. Como los ángeles comprometieron su futuro por la libertad de elección entre la condenación o la gloria, el hombre también compromete el suyo (1).

La esencia del obrar humano, todo el quehacer del hombre, todo eso que constituye la forma y esencia de nuestra civilización, es deliberación, elección, compromiso de la libertad.

Muy mal deben andar nuestras deliberaciones y elecciones cuando en todas partes se oye hablar de la crisis de nuestra civilización, del derrumbe de los valores que hasta ayer hicieron llevadera nuestra existencia humana.

En general los estudiosos han acertado con la etiología del mal; hablan de la Reforma, del humanismo antropocéntrico, del nominalismo. En sus raíces es, efectivamente, una caída de la inteligencia humana, la pérdida de su equilibrio funcional dentro del hombre, la pérdida del realismo. Comparamos esa caída con la de los ángeles rebeldes, en el drama metahistórico desarrollado antes de aparecer el protagonista de la Historia.

El ángel es incorpóreo; naturaleza inmaterial, incorruptible, principio sustancial de inteligibilidad. El modo como puede acaecer la caída de una inteligencia perfecta y subsistente, nos ilustra sobre la caída de una inteligencia imperfecta y unida a lo corpóreo. Diversidad en los modos de andar sobre caminos distintos quizás, pero con el mismo itinerario. En el ángel el modo es perfecto, según su naturaleza; en el hombre es imperfecto, también según la imperfección de su propia naturaleza.

(1) La antigüedad cristiana y la edad media se interesaron muchísimo por el misterio de los ángeles. La filosofía puede enriquecerse en el tratado de los ángeles, porque amplía notablemente la perspectiva de lo real. Santo Tomás coloca a la creatura intelectual como necesaria para la perfección del universo (I, 50, 1).

La crisis del mundo moderno, se ha dicho con razón, significa la caída de la inteligencia. Queremos explicar en qué consiste tal caída. Lo hacemos confrontando la caída de la inteligencia encarnada de los hombres, con la caída de las inteligencias incorpóreas y subsistentes que son los ángeles.

La caída de la inteligencia acarrea la caída de los valores cuya vigencia en la vida humana está ligada estrechamente a la obra de la misma inteligencia. El hombre crea las estructuras de su existencia humana; la cultura es obra de deliberación y de elección.

En este proceso el hombre procede de acuerdo al sentido de lo real y del último fin de su existencia humana. El caer de la inteligencia en nuestro mundo moderno ha sido la pérdida de aquel sentido realista; la pérdida de Dios como último fin del hombre; pérdida de la creación y dependencia del hombre para con Dios; pérdida de la justicia, de la responsabilidad: nihilismo, comunismo, terror, desesperación, la existencia amenazada por fuerzas arbitrarias.

La pérdida del ser fué la condenación de las creaturas intelectuales. Igualmente es la agonía y condenación de la inteligencia humana.

Existe un perfecto paralelismo, salvando la distancia que va de una creatura puramente intelectual como es el ángel y una inteligencia encarnada como es el hombre. Analogía de posiciones: históricas las unas, metahistóricas las otras.

Las creaturas intelectuales —ángel y hombres— obedecen en su modo de ser a un ritmo vital común, profundamente enraizado en su creatureidad. Vital, porque pertenece a la vida, abstrayendo de sus dimensiones existenciales, histórica o metahistórica. Ritmo común por el cual los momentos parciales de la historia de los hombres se aprecian mejor desde los momentos totales y definitivos de la metahistoria de los ángeles.

Unidad de vocación y de destino. El ángel, creatura perfecta, terminó su trayectoria existencial metahistórica en el cielo o en el infierno. El hombre, creatura imperfecta, debe cubrir su trayectoria histórica por etapas. La caída de la cultura occidental, en cuanto naturalismo progresivo y alejamiento de Dios, lleva la impronta de un reino de tinieblas. En la angustia existencial que al hombre circunscribe —la arbitrariedad social, el terror en un mundo de fuerzas organizadas, las fatídicas consignas que sofocan la vida espiritual—, comprendemos, en sentido escatológico, el hombre de Heidegger, como actitud para la muerte. El ángel caído, por la perfección de su naturaleza, penetró en el mundo infernal con su voluntad intacta en la obstinación. El hombre moderno, caído también, enfrenta los abismos, pero en su actitud de ser —para la muerte— hay un fondo penitencial. Por ahora nos interesa el punto de partida de ambas caídas y las etapas sucesivas en la creatura humana.

2. — Desde el primer instante de su creación el ángel es realista. Su

inteligencia no está en el vacío; creatura puramente intelectual, su vida es contemplar y amar; contempla y ama lo real; en el hombre la inteligencia tiene que compartir su dominio, por así decir, con lo corpóreo. En el ángel su mirada se extiende sin interferencias por todos los dominios del ser, por todo el ámbito de lo real. El hombre puede imaginar formas a priori, interferir su contemplación por no entender sus propios procesos cognoscitivos. El ángel no tiene imaginación, y posee perfecto dominio sobre tales procesos. En este sentido, el ángel pasa del realismo al nihilismo; no puede ser sincero subjetivista o fenomenólogo.

A su paso por la historia, la inteligencia humana, con todas sus limitaciones, ha forjado una cultura. De modo análogo, viajador en la metahistoria, el ángel ha poseído todos los elementos de una cultura. Santo Tomás nos ha dejado páginas excelentes sobre el conocimiento angélico. En cuanto a sus objetos: a) conocimiento de sí mismo ⁽²⁾; b) conocimiento natural de Dios, y, después de su elevación al orden sobrenatural, conocimiento teológico; c) conocimiento de los otros ángeles; d) conocimiento de las cosas creadas corpóreas. El conocimiento de estos objetos, mediante especies inteligibles, era perfecto de modo adaptado a su naturaleza intelectual. El ángel recibió, inmediatamente después de su creación, toda la ciencia natural que era capaz de poseer: "*quia perfectionem hujusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum*" ⁽³⁾.

En la vida de los ángeles, los teólogos ponen en una segunda etapa: la prueba. La prueba, afirman, no ha podido consistir en un error en el orden natural, o en un defecto de la voluntad en el mismo orden ⁽⁴⁾. Ocurrió en el orden sobrenatural, de elevación a la esfera de la gracia.

Para nuestro objeto, debemos recordar que se trata de creaturas intelectuales. La caída es el término de un debate de intenciones contemplativas que producen movimientos de elección diferentes. No debemos reducir estas etapas o momentos de la existencia angélica a una medida de tiempo, ni suponerlas un acto instantáneo en la duración temporal. El ángel es un universo intelectual, con toda la riqueza de contemplación y de corrientes volitivas que pueden suponerse en una inteligencia separada, ajeno a las ligaduras materiales. Universo intelectual, ejerce su acción vital de aprehensión del ser inteligible, por el ministerio de las especies. Platón adivinó la vocación de la inteligencia a las regiones superiores del ser.

⁽²⁾ "*Angelus autem cum sit immaterialis est quedam forma subsistens et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat*" (I, 66, 1). El conocimiento natural de Dios por el ángel, S. Tomás lo compara al de la imagen en un espejo: "*Quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum similitudo Dei repraesentans*" (I, 66, 3).

⁽³⁾ I, 62, 1.

⁽⁴⁾ I, 63, 1.

La inteligencia está hecha para el ser; el objeto de su contemplación, en el ángel y en el hombre, debe ser un contenido entitativo; no ficticio. La necesidad del realismo aparece con mayor claridad en el mundo angélico. No podemos imaginar una creatura intelectual creada para mirar en el vacío. Si al hombre le es fácil conformarse con un no realismo, fijando la atención en las dimensiones empíricas o históricas de la existencia, o pidiendo a la imaginación sustitutos subjetivos; en el ángel es esto difícil porque carece de dimensiones empíricas y, como hemos dicho, de imaginación. Por debilidad, la inteligencia humana puede entretenerse con las inflexiones de una actividad intelectual sin objeto real, o elaborar un sustituto objetivo a priori; puede, por la misma razón, limitar la zona de lo real a lo empírico. En el hombre puede haber pérdida del realismo en el orden natural; en el ángel, no. Sin embargo, el pecado en los ángeles caídos ha revelado su posibilidad en el orden sobrenatural.

La pérdida del realismo en los ángeles fué teológica y de raíces afectivas, en la voluntad. Por eso constituye un pecado: *aversio a Deo*. En el hombre, la pérdida fué metafísica: *aversio ab ente*; creémosla también de raíces profundamente afectivas.

En el ángel rebelde la pérdida de Dios, el ser subsistente, es inmediata; en el hombre es mediata. El ángel consumió perfectamente la *aversio a Deo*, perdiendo la posesión vital del ser subsistente que debía ser el objeto de su contemplación y de su amor. El hombre ve esfumarse paulatinamente la imagen de Dios hasta llegar a un teísmo filosófico, como Descartes, o a un naturalismo religioso.

La separación de Dios, en una creatura intelectual como es el ángel, significa la pérdida de Dios como objeto de contemplación y de felicidad. En el hombre, ser imperfecto y corporal, no tiene consecuencias inmediatas. En el ángel rebelde la pérdida fué inmediata, irrevocable; en el hombre la pérdida es gradual y revocable. Subjetivismo, kantismo, fenomenología, existencialismo, son etapas sucesivas en la pérdida del ser. En estas etapas se encierra todo el drama de la cultura occidental. La revolución copernicana de los hombres ha sido vivida vitalmente, hasta sus últimas consecuencias, en la rebelión de los ángeles; por eso la explican y le dan su más profundo sentido.

3. - Ahora vengamos al hombre. El hombre es también un ser intelectual, pero con una inteligencia diminuta, unida a lo corpóreo y dependiente de ello. Platón veía la inteligencia como en una cárcel; la imagen es familiar a los neoplatónicos. El hombre va de lo sensible a lo inteligible, de lo material a lo espiritual.

El hombre ha reiterado el pecado del ángel, aunque dentro de sus condiciones humanas. Adán no quiso perder a Dios: el primer hombre teme al ver su desnudez; el relato del Génesis no nos presenta los signos de la obstinación.

La pérdida de Dios, objeto de contemplación y de amor, es, para los descendientes de Adán, la caída en la prehistoria. El pecado lleva entre sus consecuencias la pérdida de una conciencia humana, personal. Sólo Dios puede reorganizar la vida auténticamente humana, y lo hace sobre las posibilidades de una recuperación y de una reestructuración de los valores creados por El.

El cristianismo enseñó al hombre a recoger lo disperso de sí mismo para ordenarlo de nuevo en una síntesis superior. Toda la cultura occidental brota de las virtualidades de dicha síntesis, y el hombre vuelve a adquirir el sentido de plenitud perdido por el pecado.

Tenemos una primera pérdida de Dios que no sólo quita la vocación al orden sobrenatural, sino que hiere profundamente la misma naturaleza humana, en la esfera propia de la personalidad.

Desde Tales de Mileto hasta Santo Tomás el hombre nuevo edifica sobre lo real; posee el sentido del ser, y la inteligencia ordena en un orden sapiencial las jerarquías de lo creado. Es el hombre en su plenitud histórica, en el sentido que damos aquí a esta palabra: conciencia de su posición en el cosmos, de sus posibilidades humanas, de su riqueza interior.

Hemos dicho que la dialéctica de la caída en las creaturas puramente intelectuales es por negación de un realismo teológico: negación de Dios o de algo que pertenece a Dios. La caída de la creatura humana es por negación de un realismo metafísico, por negación del ser, que lleva implícita la negación de Dios.

El realismo metafísico es evidentísimo en el ángel, que posee un conocimiento natural perfecto. No es tan evidente en el hombre, que conoce por lo sensible, y tiene las heridas del pecado original.

Al tramonte del medioevo hemos asistido a una nueva caída del ángel humano que re-inicia la batalla contra el ser. La batalla de la inteligencia contra el ser, e implícitamente contra Dios, comienza en el nominalismo. En Guillermo de Ockham y los dos siglos subsiguientes de nominalismo, vemos el punto de partida: la pérdida del sentido de lo real, que ve en el mundo una cosa de Dios, y la configuración del mundo como un monstruoso absoluto en la soledad sin Dios.

La posición de Ockham y su influjo en el pensamiento occidental ha sido bien estudiada. Basta mencionar algunos nombres: Maréchal, Jolivet, F. Böhm, A. Küthmann, Baudry, etc. Ultimamente ha llegado hasta nosotros una monografía de Lovaina: *Philosophie et Theologie chez Guillaume d' Ockham*, por Robert Guelluy. Son notables la influencia de Ockham, la preponderancia histórica de su metafísica y de su gnoseología a lo largo de los siglos XIV y XV hasta Descartes, y la posterior continuidad sustancial del nominalismo.

Ockham, afirma Roberto Guelluy, no es un subjetivista en el sentido mo-

dermo de la palabra ⁽⁵⁾. Pero, indudablemente, su presencia señala el punto de partida de la secular batalla de la inteligencia moderna contra el ser.

Ockham continúa un lenguaje de referencias objetivas pero en orden a lo concreto, en orden a individualidades irreductibles en la esfera del ser.

El primer ataque de la inteligencia rebelada es negar la universalidad del ser y volver imposible la sabiduría. No hablamos aún de ideas innatas ni de formas a priori, pero negamos el contenido real del juicio universal. Por eso no es de extrañar que toda la lucha contra el realismo se concentrara contra los universales. La polémica contra los universales, que muchos historiadores desaprensivos han visto como un episodio sin valor de una escolástica decadente, es la lucha por la vida y el valor de la inteligencia. El universal es *flatus vocis*; es un concepto como el género y la especie: conceptos que agrupan realidades diferentes. Al negar el conocimiento en la forma misma con que conoce la inteligencia, ataca aquella en su mismo objeto formal, en su propia razón de ser. La Europa nominalista declara su renuncia a la inteligencia, y se entrega a los viajes, a las leyendas del pasado, a la mitología griega.

La Europa nominalista olvidó que el hombre es un ser intelectual creado para la contemplación. Despojada la inteligencia de todo contenido real, se puebla de formas conceptuales sin razón de ser.

Los expositores señalan en el nominalismo la sola posibilidad del conocimiento singular, y la negación del abstracto-metafísico. Estos postulados implican una gnosís empírica y una agnosís metafísica ⁽⁶⁾.

La agnosís metafísica cierra la universalidad del ser y las estructuras fundamentales del mismo a la mirada del hombre; como si reducidos a la figura de las montañas no pudiéramos penetrar en la roca de sus entrañas. La agnosís se configura por negar la precisión objetiva de conceptos fundamentales: identifica esencia y existencia; niega lo universal metafísico; reduce a algo de razón todo lo que exceda a la experiencia inmediata. Si existiera una naturaleza universal en los individuos, afirma el Venerabilis Inceptor, Dios no podría aniquilar uno sin destruir a todos. Los hombres, agrega, han inventado los términos y conceptos abstractos y han acabado por creer que a todos ellos corresponde una realidad. El acto y la potencia, el número, las propiedades del ser, son problemas equívocos. Dios no puede crearlos separados. La superficie no es una realidad distinta del cuerpo ⁽⁷⁾.

En la esfera de la ciencia no tiene cabida la deducción; remontarse del

⁽⁵⁾ *Op. cit.* pág. 360.

⁽⁶⁾ "Huiusmodi autem universalis non sunt extra animam: propter quod non sunt de essentia rerum nec partes rerum... sunt entia in anima". *Lógica* I cap. 25 folio 3, col. 4.

⁽⁷⁾ "La teoría del conocimiento del Venerabilis Inceptor es simplemente un agnosticismo que niega el concepto fundamental del conocimiento abstractivo metafísico, y que, como consecuencia necesaria, reduce toda idea universal a un puro signo aplicable al objeto pensado y no al objeto real". J. MARIA ALEJANDRO S. J.: *La Gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, pág. 93.

efecto a las causas es mera ilusión. Síguese que ningún conocimiento científico podemos tener de Dios.

La batalla contra el realismo se entabla en todos los frentes, atacándose todas las posibilidades de un saber humano integral. El concepto no representa el objeto; los predicables desaparecen como tales al declararse absurda toda universalidad. Husserl pondrá después los géneros y especies como distinciones categoriales de una forma puramente mental.

4. — El pensamiento moderno no deriva directamente de Ockham. Entre el Venerabilis Inceptor y la primera formulación teórica de aquél, con Descartes, median tres siglos. Siguen a Ockham el escepticismo, el auge de las disciplinas empíricas, el fenómeno complejo del humanismo, el individualismo religioso. Es en este clima intelectual donde tiene nacimiento el cartesianismo. El camino de Descartes es el único posible para un creyente en la temática nominalista que asiste al naufragio de la inteligencia.

Santo Tomás, al hablar del pecado del ángel, dice que quiso tener por su esfuerzo natural la perfección sobrenatural que obtendría por la gracia de Dios: "*Voluit hoc habere per virtutem suae naturae non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem*" (8).

Supervaloración de la naturaleza, es la esencia del naturalismo; tanto en el hombre como en el ángel implica negación de dependencia con respecto a Dios. Para supervalorar la naturaleza, para estimarla sobre sus propias posibilidades, tuvo el ángel que renunciar al realismo teológico en el cual veía su dependencia de Dios. Renuncia relativa, no absoluta; el ángel no podía ignorar el hecho de su creación y dependencia; pero al poner el acento en sus potencias naturales, y rehusar el auxilio divino, negaba la omnipotencia, la libertad y la sabiduría de Dios. Al supervalorarse en sí misma, la naturaleza intelectual fué llevada a reconstruir su mundo sin Dios.

El ángel es una creatura intelectual. La batalla de los ángeles, y caída de los rebeldes, es una batalla intelectual. La rebelión de los ángeles supone la reconstrucción de su mundo propio sin Dios.

Tal reconstrucción la vemos en el idealismo absoluto de Hegel, por un movimiento gradual que comienza en Fichte y aun en Descartes.

El ángel rebelde también debió recurrir en esta reconstrucción a elementos sacados de su propia sustancia. La rebelión, la única rebelión posible en la inteligencia, aún subsistente, es el orgullo de reconstruir una sabiduría sin Dios, un orden cósmico centrado en el ego personal.

El ángel no podía ser inducido a error; pero podía querer valorar y superestimar esa sabiduría.

En el nominalismo, y en el actual problematismo filosófico, hay una negación del ser real metafísico, y están abiertas las puertas para la formación de

(8) I, 63, 3.

sabidurías subjetivas sin obligación ni compromiso de fidelidad con lo real. En la rebelión de los ángeles hay también una negación; no la negación, pero sí una negación de Dios, que abre las puertas para la formación de universos intelectuales subjetivos, sin fidelidad a lo real.

No conocemos los universos intelectuales o intencionales angélicos que siguieron a la negación; pero conocemos el problematismo sustancial de la inteligencia humana en la negación. El hombre tiene ideas, dice Ortega y Gasset, y empieza a no saber qué hacerse con las ideas. Tras varios siglos de continuada y ubérrima creación intelectual, y habiéndolo esperado todo de ella, empieza el hombre a no saber qué hacerse con las ideas. Estas palabras señalan con bastante aproximación la naturaleza del problematismo filosófico, su constitución noética como relatividad y agnosticismo. Por problematismo entendemos no un problema determinado, sino la puesta en cuestión de la totalidad del saber especulativo; el hacer de la inteligencia una facultad de castillos imaginarios, identificando, como lo sugiere el mismo Ortega, la ciencia, la filosofía, con la imaginación ⁽⁹⁾.

En una dialéctica afirmativa, lo real para la mirada del hombre es el ser. Para la mirada del ángel, más poderosa que la del hombre, lo real es Dios y las estructuras universales del universo que participan del ser y de la vida.

En el ángel como en el hombre se realiza la famosa revolución copernicana de Kant. La negación de Dios, la pérdida del ser, objeto de su contemplación en una creatura esencialmente contemplativa e inmaterial, significa una torsión sobre sí misma de proporciones inverosímiles, la tortura de un inmenso vacío interior, la percepción de un mundo nuevo, misterioso y sombrío, sin luz y sin amor: "ubi nullus ordo et sempiternus horror inhabitat".

El hombre moderno ha perdido el ser, objeto de su inteligencia, y reconstruye su mundo sobre bases subjetivas. El ángel rebelde también pierde el ser en una esfera más alta de realidades inteligibles, y la condenación implica para él la reconstrucción de un mundo nuevo, diametralmente opuesto al anterior, sin los sustitutos que crea la imaginación para el hombre viador.

Desde el nominalismo hasta Kant, y desde Kant hasta la fenomenología, asistimos a la desarticulación de la metafísica realista y a una multitud de elementos subjetivos conceptuales que buscan una nueva estructuración. Tales intentos son la obra de Leibniz, de Wolff, y posteriormente de Husserl y el neokantismo.

Mientras el hombre es viador, no tiene una vivencia perfecta de este alejamiento o pérdida; el mundo material le crea seguridades; puede entretenerse con la física o con la historia. La cultura moderna, al perder los valores superiores, es por eso empírica o historicista. Es una cultura de memoria, no de inteligencia.

(9) *Ideas y Ciencias*, págs. 37 y 51.

En el ángel caído, este alejamiento significa la pérdida de la luz, el vacío de la función intelectual: "unde simpliciter loquendo locus est tenebrosus", dice Santo Tomás del infierno ⁽¹⁰⁾. En el existencialismo sartreano es donde el hombre más se aproxima a una vivencia infernal. Pensemos en *El Conde Fosca* de Simone de Beauvoir o en *El Extranjero* de Camus. En una región próxima, Heidegger interpreta el mundo de los campos de concentración, de las cárceles, de las consignas, de la propaganda, de la arbitrariedad. Desarrolla el análisis existencial del *Dasein*, el yo existente en el mundo, que, como lo ha mostrado claramente Mons. Derisi desde estas mismas páginas, es una especulación del ser finito sin posibilidades de romper el cerco de su propia inmanencia. En el mundo de la angustia o de la náusea, el ser contempla su cósmica soledad, como universo sin luz rodeado por el círculo de la nada. Si el hombre tiene su destino en la muerte; la muerte impone al hombre el recobro de sí mismo en la angustia; en la angustia el hombre se recupera, recobra su autenticidad, que implica su libertad de ser-para-la-muerte.

En nuestro pobre mundo actual, la angustia, como estructura fundamental del hombre, ha roto el marco de la individualidad para transformarse en hecho social. La angustia socializada es el terror. Thierry Maulnier ha descrito esta forma de angustia en un ensayo traducido bajo el epígrafe de *Comunismo y Miedo*. El terror, la angustia, el reino de lo arbitrario, la oquedad de un mundo lleno de fuerzas que oprimen, todo nos recuerda la gran ausencia, la lejanía de Dios.

5. — Sin embargo, existen en el hombre fuerzas que gravitan y resisten a una pérdida definitiva. El revisionismo historicista de Dilthey y todo el movimiento culturalista de Alemania; el revisionismo epistemológico de Husserl; aun el mundo existencial de Jaspers o de Heidegger, son mundos de revisión donde se procura una toma de conciencia de la posición actual del hombre en función de los valores de la sabiduría. Testifica lo que decimos la predominante antropológica de la especulación actual: Max Scheler, Groethuysen, Cassirer, Simmel, etc. En todos ellos el problema antropológico, del hombre, es de especial interés. Es el mundo de los héroes de Dostowiesky, de profundas vivencias espirituales que gimen desordenadas en un horizonte sombrío que espera la luz.

Debemos decir que el ángel humano ha conservado en su caída la nostalgia de la luz. La posición reiterada del problema humano, o como lo quiere Heidegger, del problema del ser, prueban este aserto. El ser del existencialismo no es realista, pero implica una exigencia de realismo. En la angustia de un mundo sin Dios, el hombre aprende el precio de la sabiduría.

A. GARCIA VIEYRA, O. P.

(10) *Supplem.*, 97, 4.

INDETERMINISMO, CAUSALIDAD Y FÍSICA CUÁNTICA

"Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret".

(S. THOMAS, *IV C. Gentes* c. 95)

La copiosa bibliografía acumulada sobre el tema de la causalidad dentro de la física actual ha conducido, por su misma abundancia, a un pronunciado desvío de las nociones primeras involucradas en el análisis. El presente trabajo no pretende sino poner un poco de orden dentro de los conceptos en juego, distinguiendo los dos diferentes planos de objetos: de la ciencia y de la filosofía, de la física y de la metafísica, para esbozar así una solución.

I

Desde que Galileo pronunciara su famosa frase: "El libro de la naturaleza está escrito con signos matemáticos", la física clásica, la físico-matemática que él fundara, descansó segura en el riguroso determinismo que le ofrecía el tratamiento matemático de los fenómenos. Dado un sistema físico se podía predecir, conociendo su estado inicial y las fuerzas actuantes, su futuro comportamiento y con una precisión del mismo orden al menos con que se conocía aquél estado inicial. Así, según la mecánica clásica, la posición de un cuerpo se define a través de ocho unidades, cuatro correspondientes a su posición en el esquema del espacio-tiempo y que llamaremos q_x , q_y , q_z y t , y cuatro "canónicamente conjugadas" de aquellas y que representan el estado dinámico del cuerpo: p_x , p_y , p_z , componentes del impulso, y E correspondiente a la energía. El exacto conocimiento de esas cantidades permite fijar el exacto comportamiento del cuerpo.

Pero esta ininterrumpida concatenación de hechos plenamente previsibles y relacionados entre sí "como causa a efecto", sufrió un rudo choque, mortal a la postre; el *natura non facit saltus* se desmoronó estrepitosamente por obra y gracia del descubrimiento más revolucionario de la física moderna: la cuantificación de la energía, el carácter discontinuo de los procesos energéticos, que

descubriera Max Planck como magnífica *obertura* al siglo XX ⁽¹⁾. La absorción o emisión de energía radiante por ‘saltos’ y no en forma continua creó una imagen del mundo físico tan distinta de la aceptada hasta entonces que el mismo Planck vaciló largo tiempo en llevar hasta sus últimas consecuencias su idea primera. Esta cuantificación energética trajo como consecuencia un ataque formalmente diferente de los procesos físicos. En efecto, la física clásica había conocido, en verdad, el carácter discontinuo de la materia; así, por ejemplo, admitía que en una gota de un líquido o en un cristal de un sólido existía una enorme cantidad de pequeñísimas partículas (moléculas, átomos, iones), y precisamente de la imposibilidad *física* de describir el estado dinámico de cada una de esas partículas nace la mecánica estadística clásica, la cual considera que todas y cada una de aquellas cumple con las leyes newtonianas del movimiento y sólo apela al cálculo de probabilidades por la imposibilidad *de facto* de tener en cuenta a cada partícula individualmente, ya que su elevadísimo número en cualquier cuerpo hace imposible, para lograr una imagen del estado dinámico del sistema, tomar en consideración el aun más elevado número de variables que lo condicionan. Es decir entonces que aceptar la necesidad de la mecánica estadística clásica no significa necesariamente renunciar a leyes rigurosas; de hecho la teoría cinética de los gases, para citar un ejemplo clásico, se mueve en el ámbito de la mecánica estadística pero suponiendo que las moléculas del gas obedecen cada una a rigurosas leyes mecánicas que controlan sus movimientos individuales.

Es la complicación físico-matemática que nos restringe al uso del cálculo de probabilidades y no la ignorancia de la causa actuante. Es sumamente ilustrativo citar al caso las conocidas palabras de Laplace: “Debemos pues considerar el estado presente del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que debe seguirle. Una inteligencia que en un instante dado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen y que, por otra parte, fuera suficientemente amplia como para someter estos datos al análisis, abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los de los átomos más ligeros; nada le sería incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes delante de ella” ⁽²⁾. Perfecta ilustración de la mentalidad del físico-matemático precuantista. Es decir entonces que la mecánica estadística clásica supone que las coordenadas de posición q y sus “conjugadas” de impulso p pueden variar independientemente y aun más, postula la aplicabilidad válida a los sistemas microscópicos de las leyes verificadas en los sistemas macroscópicos a través del cálculo de probabilidades. Si bien es cierto que esto último se cumple dentro de ciertas condiciones, no obstante la aparición de la teoría

(1) M. PLANCK, *Annalen der Physik*, 1900, I, 69.

(2) P. S. LAPLACE, *Ensayo Filosófico sobre las Probabilidades*, Bs. As., 1947, p. 13.

cuántica ha evidenciado que en muchos casos ello supone una extrapolación ilícita, pues no es válida la suposición de la independencia entre las coordenadas que fijan a un sistema dinámico.

Supongamos un cuerpo dado; si admitimos que el mismo sufre una variación en el impulso igual a dp y otra en la posición igual a dq ⁽³⁾, la probabilidad de hallarlo en un instante correspondiente a $p, (p+dp)$ y $q, (q+dq)$ será evidentemente proporcional a la probabilidad de hallarlo dentro del área $(dp \cdot dq)$, elementos diferenciales éstos que pueden hacerse tan pequeños como se quiera. Esto en tanto hablemos de la mecánica clásica. Las cosas cambian totalmente en cuanto entramos a los dominios de la moderna *mecánica cuántica*; aquí el producto $(dp \cdot dq)$ pierde todo significado cuando se hace menor que un cierto valor h , llamado *constante de Planck* ($h = 6,55 \times 10^{-27}$ erg.segundo) la relación,

$$\Delta p \cdot \Delta q \cong h$$

expresa una condición límite. Es ésta una forma simple y aproximada de la llamada *Unbestimmtheitsrelation* de Heisenberg ⁽⁴⁾; la forma más precisa

$$\Delta p \cdot \Delta q \geq \frac{h}{4\pi}$$

puede deducirse aplicando el paralelismo onda-corpúsculo (Born) al caso del oscilador lineal armónico en el estado vibratorio fundamental ⁽⁵⁾.

Este *principio de indeterminación* (llamémoslo así por ahora), que puede ser aceptado sea de resultados experimentales, sea como lógica consecuencia del paralelismo onda-corpúsculo y aun sin hacer uso de un aparato matemático complicado ⁽⁶⁾, abarca todo par de "variables conjugadas" en función de las cuales puede expresarse la energía; es decir que si llamamos E a la energía y t al tiempo, se verificará,

$$\Delta E \cdot \Delta t \geq \frac{h}{4\pi}$$

Luego, ⁽⁷⁾

DETERMINACIÓN EXACTA DE

posición
momento
energía
tiempo

INVOLUCRA INCERTIDUMBRE EN

momento
posición
tiempo
energía

⁽³⁾ El razonamiento es válido para las tres coordenadas del espacio según los ejes x, y, z .

⁽⁴⁾ W. HEISENBERG, "Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinetik und Mechanik", *Zeitschrift für Physik*, 1927, 43, 172.

⁽⁵⁾ Nos parece impertinente incluir la deducción; el lector interesado podrá consultar, por ejemplo: W. HEISENBERG, *The physical principles of the quantum theory*, N. York, 1930; E. C. KEMBLE, *The fundamental principles of quantum mechanics*, N. York, 1937; M. BORN, *Física atómica*, versión española, Bs. As., 1952; así como el citado artículo de HEISENBERG, nota ⁽⁴⁾.

⁽⁶⁾ KEMBLE, *o. c.*, p. 75.

⁽⁷⁾ E. A. MOELWYN-HUGHES, *Physical Chemistry*, Cambridge, 1951, p. 217.

Para un sistema con n grados de libertad, la relación (I) se aplica a cada uno de ellos separadamente ⁽⁸⁾.

El análisis intrínseco de esa relación (I) ya muestra la imposibilidad de precisar exactamente los valores de las coordenadas en juego; en efecto, si suponemos plenamente definida la coordenada de posición, es decir si $\Delta p \rightarrow 0$, deberá entonces verificarse $\Delta q \rightarrow \infty$, lo que significa el valor del momento será completamente indeterminado; y viceversa. Pero esta relación matemática, ¿tiene algún significado físico? La pregunta no es ociosa; las imágenes “claras y distintas” que proporciona la matemática, la satisfacción que produce su preciso razonamiento, fácilmente puede hacer se pierda la perspectiva del contenido físico de las ideas ⁽⁹⁾.

Hemos dicho más arriba que la *Unbestimmtheitsrelation* podía deducirse como generalización de hechos experimentales; a continuación daremos un ejemplo clásico y muy ilustrativo, dejando aclarado desde ya que todos los que pudiéramos aducir no harían más que confirmar las conclusiones que saquemos de él. Por otra parte nada nos impediría que para nuestro fin aceptáramos sin más la relación (I) de Heisenberg en sus consecuencias físicas.

Supongamos que con un microscopio suficientemente poderoso y en condiciones ideales pudiéramos observar un electrón; para verlo, para fijar su posición, será necesario iluminarlo y con luz de cortísima longitud de onda, al menos del orden del tamaño del electrón (rayos γ , Γ - *Strahlmikroskop* de Heisenberg). Pero disminución de longitud de onda significa aumento de frecuencia, es decir, de energía y consecuentemente resultará un “efecto Compton” más significativo ⁽¹⁰⁾ y el impacto desviará notablemente, y en forma imposible de apreciar exactamente, la trayectoria del electrón. No obstante, podemos disminuir —no anular— el “efecto Compton” aumentando la longitud de onda de la luz utilizada; pero entonces será imposible fijar exactamente la posición del electrón ya que aquélla sobrepasará el orden de magnitud de éste y además a mayor longitud de onda corresponde una mayor difracción de las imágenes. Notable ejemplo éste de la novedad introducida por la teoría cuántica: aún cuando se sabe que en el “efecto Compton” se cumplen las leyes clásicas de conservación de movimiento y energía, de nada sirve ello pues no sabemos aplicarlas a este caso concreto.

Los ejemplos, como hemos dicho, pueden multiplicarse, pero todos ellos nos llevarían a la misma conclusión: existe una interacción entre el sistema ob-

(8) P. A. M. DIRAC, *The principles of Quantum Mechanics*, Oxford, 1947, p. 98.

(9) No es una suposición nuestra sino una realidad; véase al respecto la observación hecha por Planck en el prólogo al t. I de su *Einführung in die theoretische Physik*, (varias ed.).

(10) A. H. COMPTON, *Physical Review*, 1923, 22, 438. En el “efecto Compton”, vale decir en el choque entre un fotón y un electrón, este último absorbe parte de la energía $h \cdot \nu$ original del fotón y modifica su trayectoria; a su vez el fotón queda alterado tanto en su frecuencia ν como en su trayectoria, surgiendo un nuevo fotón de frecuencia $\nu' < \nu$.

servado y el observador que provoca en aquél una perturbación imposible de evitar y valorar adecuadamente.

Pero todo esto nos lleva inmediatamente a una consecuencia verdaderamente alarmante: aceptado lo que antecede, ¿no puede entonces decirse nada acerca de los sistemas físicos? ¿Hemos llegado a esta altura de la ciencia para concluir que nada se sabe, en un *ignorabimus* fatalista? ¿Está cerrada la puerta a toda predicción de futuros acontecimientos (y aun a la validez de los pasados)? Si es así, ¿qué sentido tiene la ciencia y qué fundamento lógico la investigación? Aquí volvemos al problema del cálculo estadístico. Vimos más arriba que en el caso de la mecánica clásica la recurrencia al cálculo de probabilidades no era motivada sino por la carencia de la “superinteligencia laplaciana”; digamos ahora que ella no tiene cabida en la física cuántica, ya que ahora no se trata de negar la *posibilidad práctica* de conocer sino que se afirma la *imposibilidad conceptual* de hacerlo. En la estadística clásica la imprecisión se aplica sólo al estado final del sistema considerado, mientras que en el cálculo estadístico cuántico abarca tanto el estado inicial como el final, ambos rodeados de una nebulosa que sólo permite afirmar que en su interior está y se mueve la partícula considerada, pero sin precisar en qué punto está o bien cómo se mueve.

En resumen, existe según Heisenberg, una imprecisión en las mediciones que es no ya dependiente de la defectuosidad del instrumento utilizado sino de la misma y necesaria forma de efectuar la medición. He aquí la diferencia fundamental entre física clásica y física cuántica: mientras aquella, con su cálculo estadístico, no declaraba sino la imposibilidad práctica de considerar individualmente un gran número de partículas ⁽¹¹⁾ en sistema, ésta sostiene la imposibilidad conceptual de hacerlo, aun recurriendo, como lo hace Heisenberg, a un *Gedankenexperiment*, a una experiencia mental, como en el ejemplo que hemos dado. Luego estamos frente a la imposibilidad de situar a un sistema ⁽¹²⁾ y prever su futuro comportamiento, lo cual trae aparejado la imposibilidad de verificar una relación de causa a efecto. Este “indeterminismo” surgido de la moderna y deslumbrante física cuántica, produjo una conmoción tal dentro de la filosofía de las ciencias ⁽¹³⁾ sólo comparable a la producida por el descubrimiento de los cuantos en la física atómica. Tan es así y tan mal se la ha interpretado, que un matemático eminente como Eddington ha llegado a decir:

(11) Obsérvese que hablamos de un gran número de partículas; caso contrario es innecesaria la recurrencia al cálculo estadístico en la física clásica. La física cuántica, por el contrario, debe apelar siempre a las probabilidades: “... en la nueva física, entre el presente y el futuro no hay más que relaciones de probabilidades”; A. MARCH, *Moderne Atomphysik*, p. 20

(12) Microscópico, por supuesto. La relación de Heisenberg no se observa en la física macroscópica precisamente debido al pequeño valor de h , pues el valor de los errores instrumentales cometidos disimula completamente aquél

(13) Y de la filosofía en general. La irresponsabilidad que se observa en el existencialismo sartreano-parisién pueden hallar base —abusivamente extraída— en este pretendido indeterminismo; no se pierda de vista cómo se habla a menudo aun negando el libre albedrío.

"...afirmamos que al describir la posición y la velocidad de un electrón más allá de un número limitado de decimales, intentamos describir algo que no existe (...). Se sugiere que jamás podremos conocer una asociación de la posición exacta con la del momento exacto porque *no existe semejante cosa en la naturaleza*" (14).

Pero, ¿autoriza la relación de Heisenberg a hablar así? ¿No significan esas palabras un traspaso ilícito entre lo que de hecho existe (15) y lo que puede observarse, al menos en el estado actual de la física? ¿No verifica este enunciado un traslado meta-físico infundado de datos concretos? Y esto es precisamente lo que motiva nuestro trabajo.

II

Hemos visto sucintamente las razones *físicas* que abogan por la declaración de un indeterminismo en los procesos naturales. Dos cuestiones se plantean ahora: en primer lugar, ¿es real, físicamente, el principio de indeterminación de Heisenberg? En segundo lugar, ¿significa aquél la ausencia de causalidad en el mundo físico?

Cuanto al primer punto, deberá distinguirse a su vez si la imprecisión que se postula depende accidentalmente del método de medición (16) o bien lo hace esencialmente; en la primera alternativa dicha imprecisión sería transitoria, mas en la segunda no podría discutirse su realidad; cuestión ésta cuya dilucidación no tiene aquí cabida, por lo cual aceptaremos, sin discusión, la realidad de una imprecisión esencial en las mediciones de la física cuántica. Cuanto a la ausencia de causalidad, será necesario distinguir y definir previamente qué se entiende por causalidad en sentido físico y en sentido metafísico.

III

Considerada en un sentido fenoménico, aparece la causalidad como simple sucesión de fenómenos, donde el antecedente se considera siempre como causa del consiguiente; mas, puesto que estamos en presencia de meros fenómenos, no será ya posible probar que uno de ellos (consecuente = efecto) involucra in-

(14) *La naturaleza del mundo físico*, Bs. As., 1946, pp. 260 y 263. HEISENBERG es más prudente al decir: "Todo uso de las palabras 'posición' y 'velocidad' con una exactitud que exceda la dada por la ecuación (I) es tan falto de significado como el uso de palabras cuyo sentido no es definido"; *The physical principles of the Quantum Theory*, p. 15.

(15) Volviendo a EDDINGTON, sería difícil ponerse de acuerdo acerca de esta *existencia* ya que él mismo confiesa no entender "libros de filosofía porque en ellos se habla mucho de la 'existencia' y no sé lo que se quiere decir con eso", (*La filosofía de la ciencia física*, Bs. As., 1946, p. 213), declarando su repugnancia por cualquier concepto metafísico de "existencia real".

(16) Hablamos del método de medición y no de la perfección del instrumento utilizado, problema este último exclusivo de la física clásica.

terna y necesariamente al otro (antecedente = causa), puesto que un fenómeno, en cuanto hecho puramente empírico, no supone necesariamente otro. De aquí la posibilidad de negar la causalidad, tal cual lo hicieron los nominalistas (Occam, Nicolás d'Autricourt) y los modernos empiristas (Locke, Hume) y aun Kant.

Este carácter de sucesión de fenómenos es precisamente el concepto que de causalidad aparece en la física moderna. Así K. Pearson, para quien "el término causa se usa científicamente para denotar un estado antecedente en una rutina de percepciones" (17); más lacónicamente aún se expresa Mach: "En la naturaleza no hay ni causa ni efecto" (18), llamándose "*causa* a un acontecimiento al cual está ligado otro acontecimiento: el *efecto*" (19). Pero esto, como veremos, supone confundir causalidad con legalidad, error por otra parte lógico si se considera que el establecimiento de una ley, su comprobación, importa —si se nos permite decirlo así— captar el aspecto *sensibile* de la causalidad, puntualizar matemáticamente el lado *formale sub qua* de ésta, verla "como en enigma, a través de un espejo" (20).

En sentido metafísico (y llegamos al real concepto de causa) la causalidad expresa una relación ontológica, de ser a ser (21), recibiendo el efecto el ser que le da la causa (22). Por donde la causa es activa, el efecto, pasivo; éste puede ser sustancial o accidental (23), aquella no es sino sustancial puesto que da el ser. La causa es eminentemente activa, es acto, en tanto que el efecto —receptor— es pasivo. Se ve así que ha de existir entre ambos una relación de acto a potencia, y si bien formalmente consideramos son ambos cronológicamente simultáneos —puesto que la causa no llega a ser sino en relación al efecto concomitante— existe, entitativamente, una prioridad a favor de la causa como razón de ser de la existencia de su efecto (24). Por otra parte, aquella relación de potencia a acto exige una distinción ontológica real, puesto que ambos, causa y efecto, han de poseer su esencia propia (25). Aun más, la relación ontológica dador-receptor supone que la causalidad muestra a la naturaleza de la cosa sustancial en su actividad y operación específicas, a la "cosa en sí" kantiana (26).

(17) *La gramática de la ciencia*, Madrid 1906, p. 159.

(18) *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*, Bs. As. 1949, p. 401.

(19) *Conocimiento y error*, Bs. As. 1948, p. 218.

(20) La ley es el ojo de la cerradura por el cual tratamos de espiar, ver qué ocurre en el tercer grado de abstracción con la causalidad.

(21) STO. TOMAS, *III C. Gentes*, c. 65.

(22) Causa en todo sentido, sea ella material, eficiente, formal o final y aun causa *per se* y causa *per accidens* o acaso. La física ha interpretado como causa a la eficiente.

(23) STO. TOMAS, *III C. Gentes*, c. 67.

(24) "Causa en aquello de lo que algo depende en su existencia: dicho de otro modo, es la razón de ser de la existencia de su efecto"; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios su existencia*, Bs. As. 1950, p. 160.

(25) STO. TOMAS, *S. Theol.*, II-II, 58, 6.

(26) La negación de la cognoscibilidad de la "cosa en sí" (Kant) y de su misma existencia (Hegel) hizo que el fenomenismo negara todo sentido metafísico al principio de causalidad, herencia esta aceptada por la ciencia moderna.

Así entendida, la causalidad metafísica —expresión *stricto sensu* redundante— tiene lógicamente un sentido mucho más amplio que la causalidad fenoménica o de simple sucesión; es un caso particular de procesión: es el caso especial *propter hoc* del *post hoc* (27).

IV

Varias son las formulaciones del *principio de causalidad*, todas o casi todas las cuales han sido discutidas en algún sentido. La conocida definición de Aristóteles: “Omne quod movetur, ab alio movetur” (28), a pesar del profundo sentido metafísico del motus aristotélico, ha llevado a largas polémicas que duran aún hasta el presente. De tautológica se ha tildado (29) a la fórmula “todo efecto tiene una causa”, si bien Manser (30) niega la validez del ataque y a su vez propone una fórmula de transacción “absolutamente inequívoca”: “Lo que se produce tiene una causa” (31); pero si “lo que se produce” equivale a “todo lo que empieza a ser”, de Vries (32) la considera “en no pocos casos inutilizable por nosotros, porque el comienzo temporal de muchas cosas —especialmente del universo como un todo— se sustrae a nuestra comprobación experimental”, y prefiere decir con Sto. Tomás: “Todo ente contingente es causado”, entendiendo a *ente* como realmente existente y a *causado* más exactamente como originado, producido por una causa eficiente (33). En fin, es conocida la expresión de Hume: “Whatever begins to exist must have a cause of existence” (34).

Para nuestro fin será suficiente adoptar, a los efectos de la física, cualquiera de las formulaciones vistas.

Pretender demostrar con una prueba directa la realidad del principio de causalidad, sería caer irremediabilmente en un círculo vicioso puesto que aquél pertenece a la esfera de los primeros principios inmediatamente evidentes (35); y tal vez por culminación de esta evidencia los antiguos filósofos ni siquiera lo catalogaron entre esos primeros principios (36). Así, por ejemplo, Platón se li-

(27) No nos entenderemos sobre el tema amplísimo de la causalidad metafísica sino que referimos al lector a los trabajos especiales. Vid., por ej., G. M. MANSER, *La esencia del Tomismo*, Madrid 1947, pp. 338-372; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El realismo del principio de causalidad*, SAPIENTIA, 1946, I, 15.

(28) *VII Phys.*, c. 1.

(29) DE VRIES, en BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, art. “Causalidad, principio de”.

(30) *O. c.*, p. 352; cf. p. 321.

(31) *O. c.*, p. 353.

(32) *L. c.*

(33) Vid. STO. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 3, 7. Esta formulación tiene la ventaja de poder aplicarse a todo ser contingente, prescindiendo de su comienzo en el tiempo. Recordemos que para Sto. Tomás no sería absurdo un mundo creado *ab aeterno*, ya que también este exigiría una Causa.

(34) *A treatise on human nature*, t. I, p. 380.

(35) STO. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 44, 1 ad lum.

(36) MANSER, *o. c.*, p. 338.

mita a decir simplemente: “Es evidente que todo lo que ha llegado a ser tiene que tener una causa” ⁽³⁷⁾. En este sentido sucede con este principio lo que con la inteligencia: negar su realidad equivale a caer en una contradicción interna, ya que ello involucra al menos *la existencia de un negador como causa!* Por ello es que ha logrado atravesar victoriosamente todas las visicitudes por que lo hicieron pasar las diversas corrientes del pensamiento. La proposición “lo que se produce tiene una causa”, expresa una relación esencial entre ambos términos; es —según la filosofía aristotélico-tomista— una proposición *per se notae* ⁽³⁸⁾ es decir, independiente de la verificación experimental; o bien, en lenguaje moderno, un *principio analítico*, resultante de aplicar el principio de razón de ser a la existencia de una esencia existente contingentemente. Por esta misma razón la justificación del predicado del principio de causalidad —la exigencia de la causa— no constituye una nota esencial del sujeto, de donde algunos filósofos (Kant) han afirmado, ligeramente, el carácter no analítico del principio. Pero si bien, en verdad, el predicado no está contenido en el sujeto como nota constitutiva sí es exigido por el mismo antes de toda experiencia (contra nominalistas y empiristas); efectivamente, decir “lo que comienza a existir” o “lo que existe contingentemente” implica negar a dicho sujeto existente tener la existencia de por sí o dada a sí mismo. Luego, si algo de hecho existe o comienza a existir contingentemente, su existencia le deberá ser comunicada *por otro*, quien lo determinará a existir, y este *otro*, es precisamente *la causa*, predicado del principio de causalidad. Consecuentemente este predicado —la exigencia de la causa— está realmente contenido en el sujeto —lo que comienza a existir— como propiedad esencial del ser existente contingentemente ⁽³⁹⁾. “Estamos absolutamente ciertos *que todo ser que puede no ser, tiene necesidad de una causa eficiente*, es decir, tiene necesidad de ser *realizado* (en el tiempo o *ab aeterno*, esto poco importa) porque la inteligencia tiene esta intuición: al no convenirle la existencia a este ser según lo que lo constituye en su ser propio *per se primo*, no lo puede convenir sino por otro, *ab alio* o *per aliud*” ⁽⁴⁰⁾.

V

La llamada “ley de causalidad” no es sino la aplicación del principio de causalidad a los procesos de la naturaleza irracional y sobre todo inanimada, es decir, sujetos a necesidad. Puede formularse como sigue: “Si en un determinado momento se conocen las magnitudes correspondientes a los

⁽³⁷⁾ *Phileb.*, I, 26, 54 (ed. Didot).

⁽³⁸⁾ Cf. STO. TOMAS, *S. Theol.*, I, 2, 1; I *C. Gentes*, cc. 10 y 11.

⁽³⁹⁾ Cf. O. N. DERISI, *Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser*. SAPIENTIA, 1955, X, 249 ss.

⁽⁴⁰⁾ GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios su existencia*, p. 161.

estados de todas las cosas que toman parte en su proceso natural, su curso ulterior está con ello completamente determinado" (41); o más brevemente: "La misma causa, en idénticas circunstancias, produce el mismo efecto". Si consideramos más concretamente el enunciado desde lo que puede llamarse "principio de determinismo físico" diremos: "Conocido el estado actual de un sistema de cuerpos y las leyes que lo regulan, siempre es posible prever los sucesos futuros que se produzcan en ese sistema". Como se ve, este determinismo no es absoluto sino condicionado a la existencia de sólo agentes puramente materiales y a causas que actúan necesariamente (no a causas libres) y no condicionadas al medio circundante sino actuando ciegamente, sin libertad, y coaccionadas por su misma naturaleza; causas que no tienen por qué ser siempre mecánicas, confusión muy frecuente en la física siendo así que la causa mecánica no es sino una clase especial de causa necesaria (42). Diciendo Mach: "Cuando todos los valores $\alpha \beta \gamma \delta \dots$ se satisfacen, por ejemplo, con los valores $\lambda \mu \nu \dots$ entonces podemos llamar al grupo $\alpha \beta \gamma \delta \dots$ la causa y al grupo $\lambda \mu \nu \dots$ el efecto" (43), no hace sino confundir *legalidad* con *causalidad*.

VI

Volvamos a Heisenberg. En su artículo citado (4), luego de exponer los resultados *experimentales* y las explicaciones *físicas* que ellos exigen, incursiona en el terreno filosófico con las siguientes palabras:

"Si se admite como correcta, al menos en sus puntos esenciales, la explicación de la Mecánica cuántica aquí intentada, debiera ser permitido concluir en pocas palabras sus principales consecuencias. No hemos supuesto que la teoría cuántica, en contraposición con la teoría clásica, sea esencialmente una teoría estadística en el sentido que de datos exactamente dados sólo puedan sacarse consecuencias estadísticas. Contra semejantes suposiciones hablan, por ej., las conocidas experiencias de Geiger y Bothe. Más aún, en todos los casos en que se cumplen dentro de la teoría clásica relaciones entre magnitudes todas exactamente mensurables, valen también en la teoría cuántica las correspondientes relaciones exactas (leyes del impulso y de la energía). Pero en la formulación precisa de la ley de causalidad: "Cuando conocemos suficientemente el presente, podemos calcular el futuro", no es falsa la consecuencia sino la premisa. En principio no podemos conocer el presente de todos sus mínimos detalles. Por

(41) JUNK, en BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, artículo "Causalidad, ley de".

(42) Lo que sí depende de las circunstancias es el efecto total logrado, que estará condicionado a la exigencia y acción de otras posibles causas concurrentes; sucedera en este caso algo análogo —para hablar en términos mecánicos— a la composición de fuerzas. Considerar como únicas causas concurrentes a las mecánicas transformaría la "crisis del determinismo" en "crisis del mecanicismo", como muy bien lo señala H. VAN LAER en *Revue Philosophique de Louvain*, 1950, 48, 517 (artículo reproducido en su obra *Philosophico-Scientific Problems*, Duquesne University Press, 1953, c. V.).

(43) *Desarrollo...*, p. 418

ello, toda observación es una selección entre una multitud de posibilidades y una restricción del futuro posible. Luego, el carácter estadístico de la teoría cuántica está tan ligado a la imprecisión de toda observación que uno podría sentirse inducido a suponer la existencia, detrás del mundo estadístico percibido, de un mundo “real”, donde rige la ley de causalidad; pero tal especulación nos parece, insistimos, estéril y sin sentido. La física no debe sino describir formalmente relaciones de observaciones; más aún, se puede caracterizar mucho mejor el estado de cosas así: puesto que todos los experimentos caen bajo las leyes de la mecánica cuántica y por ello de la igualdad (I), así se constata definitivamente, por medio de la mecánica cuántica, la invalidez de la ley de causalidad”.

Hasta aquí Heisenberg. Pero de lo expuesto en las páginas precedentes podemos concluir —así lo esperamos— que la pretendida invalidez de la ley de causalidad, *die Ungültigkeit des Kausalgesetzes*, no es propiamente tal, sino que se trata de una profunda confusión de términos, tomando causalidad por determinismo y aun sacando sobre este último conclusiones apresuradas o desproporcionadas con los verdaderos datos de la física.

Y todo ello reconoce como causa el desprecio de la metafísica. La revolución galileocartesiana cayó en el error inverso al de la *Physica* griega: mientras ésta absorbía todas las ciencias particulares en la filosofía de la naturaleza (y era un error a medias) aquélla diluyó la filosofía natural en las ciencias particulares, resultando en un desdibujamiento del conocimiento meta-físico y su lógico posterior desprecio. No entraremos a analizar el sentido que tiene la metafísica para la ciencia empírica pues ello desorbitaría de nuestro trabajo; bástenos citar al caso dos conocidas frases: “...su tendencia [del libro] es más bien explicativa o, para decirlo mejor, antimetafísica” ⁽⁴⁴⁾; “toda asociación de la necesidad inherente a las causas secundarias es un paso de la física a la metafísica, del conocimiento a la fantasía” ⁽⁴⁵⁾.

Mas la verdad es un resorte al que se puede comprimir forzándolo, pero que no dejará de experimentar, necesariamente, su expansión final.

El meollo del error reside en el desconocimiento del lugar que ocupan las ciencias experimentales dentro del cuadro del conocimiento. La fructífera doctrina de los tres grados de abstracción (*ens in quantum ens, ens quantum, ens mobile*) permite afirmar que la negación de la causalidad (determinismo) *en base a datos puramente empíricos*, como ocurre con el principio de Heisenberg, supone una confusión de los planos correspondientes a ambos modos de conocer, científico y filosófico; un desconocimiento de lo que son los constitutivos ónticos de la materia y las manifestaciones que de ellos capta la ciencia física. Esta, la moderna ciencia fisico-matemática, se sitúa físicamente en el primer grado de abstracción (*ens mobile, ens sensible*), entrando por su aspecto formal (mate-

⁽⁴⁴⁾ *Desarrollo...*, prefacio a la primera edición.

⁽⁴⁵⁾ PEARSON, *o.c.*, p. 128.

mático) en el segundo grado (*ens quantum*); constituye lo que en lenguaje tomista se denomina una *scientia media* ⁽⁴⁶⁾. Sin embargo, a pesar de estar “como cabalgando sobre el primero y el segundo orden de visualización abstractiva” ⁽⁴⁷⁾, privará en ella la parte física, el *ens sensible*, y aun más, acentuando la nota sobre *sensible* ⁽⁴⁸⁾. La metafísica, en cambio se asienta sin vacilación ni compartición comprometedora en el tercer grado de abstracción (*ens ut sic*), es decir, considerando las razones supremas del ser; como disciplina excluyentemente superior será una *scientia rectrix*, la ciencia rectora por excelencia.

Y precisamente la reflexión sobre el principio de causalidad, como uno de los principios primeros del ser, pertenece de derecho a la metafísica, se mueve en el tercer grado de abstracción como en su lugar natural e irrenunciable, no pudiendo ser juzgado por disciplinas inferiores. Su realidad está absolutamente por encima de conclusiones (o pseudoconclusiones) fruto de mediciones. No otro es el sentido con que May declara enfáticamente que “el problema del determinismo y de la libertad *no tiene solución* en el terreno científico-natural” ⁽⁴⁹⁾.

Es evidente que las conclusiones de Heisenberg más arriba citadas se tornan totalmente inaceptables luego de lo dicho. Sufren de una incomprensión fundamental acerca de los límites propios de la física, resultando en una ilícita traslación del plano físico al plano ontológico. Formular la ley de causalidad como “Cuando conocemos suficientemente el presente, podemos calcular el futuro” supone confundir causalidad con previsibilidad ⁽⁵⁰⁾ y no comprender el profundo alcance de aquella prostituyéndola en el lecho del pragma ⁽⁵¹⁾. Es evidente que esa formulación deja entrever al espíritu *naturaliter metaphysico* —y a despecho de Heisenberg— la existencia de ese “wirkliche Welt”, de ese mundo real detrás del mundo estadístico de la física y donde rige la ley de causalidad, “in der das Kausalgesetz gilt”. Tan verdadera se presenta al espíritu la causalidad que nada podría adelantarse en el conocimiento si se renuncia sistemáticamente a ella: o se la admite o se aniquila la ciencia; disyuntiva

⁽⁴⁶⁾ Para estos conceptos véase especialmente las obras de J. MARITAIN, *Filosofía de la naturaleza*, Bs. As. 1935, y *Los grados del saber*, Bs. As. 1947.

⁽⁴⁷⁾ MARITAIN, *Filosofía de la naturaleza*, p. 51.

⁽⁴⁸⁾ MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 74.

⁽⁴⁹⁾ E. MAY, *Filosofía natural*, México 1953, p. 132.

⁽⁵⁰⁾ Muy bien resume VAN LAER las relaciones entre causalidad, determinismo y previsibilidad: “El principio filosófico de causalidad expresa simplemente que todo fenómeno está completamente determinado por sus causas, las cuales pueden ser libres o necesarias; en este último caso hablamos de determinismo. Si en caso de determinismo existe un conocimiento exacto y completo de un cierto estado inicial y de la manera de actuar de las causas, es posible la previsión y podemos calcular un estado futuro”; *Revue Philosophique de Louvain*, 1950, 48, 526.

⁽⁵¹⁾ Concepto utilitario muy notable en MACH, “Cuando hablamos de causa y efecto ya ponemos de relieve arbitrariamente las notas de las cuales, en la representación de un hecho, nos interesa mostrar su conexión en la dirección para nosotros importante (...). Cuando un hecho se ha tornado familiar ya no sentimos la necesidad de poner en evidencia sus conexiones características (...) ya no hablamos de causa y efecto”; *Desarrollo...* p. 401.

muy bien comprendida —aunque sin trascender el mundo de la física— por físicos eminentes como Planck y Einstein ⁽⁵²⁾.

Tanto se impone a nuestra mente la causalidad que el mismo Heisenberg y con él todos los cultores de la teoría cuántica, han debido admitir *una explicación causal para el principio de indeterminismo* al hablar de interrelación entre objeto observado y sujeto observador: este último es la *causa* de la imposibilidad de fijar precisamente dos coordenadas canónicamente conjugadas. Es decir que “la causalidad vuelve a presentársenos por la puerta trasera” ⁽⁵³⁾. Por otra parte, sostener un indeterminismo objetivo en el mundo físico conduciría a un “panpsiquismo absoluto que atribuye a los elementos corpusculares la elección de su futuro estado en el espacio y en el tiempo” como anota Puigrefagut ⁽⁵⁴⁾.

VII

Retornemos a Heisenberg. Ante sus palabras pensamos que las notables verdades *metodológicas* que encierran sus descubrimientos se están desperdiçando por la ambición desmedida de pretender juzgar directamente a los principios metafísicos desde la observación y el análisis empiriológicos. Decimos esto teniendo presentes las sensatas conclusiones de la primera parte de su citado párrafo: un análisis de ellas y que considere en sus justos límites el significado *físico* de los términos causalidad, conocimiento, etc. ⁽⁵⁵⁾, demuestra palpablemente la conciencia que tiene el físico de la limitación de su ciencia al aceptar la imposibilidad de conocer (es decir, medir) exactamente el presente, y una sana humildad científica acabaría por llevar a la física a su más pura *fisicidad* ⁽⁵⁶⁾, a su concreción más sólida, a su prístina concepción galileana. Así interpretados, los resultados observacionales lograrían una verdadera liberación de la física (o mejor del físico), despejando su campo de conceptos extraños, esencialmente inaprehensibles para ella y a los cuales la conduce —a su pesar— el *alter ego metaphysicus* del sabio. Exactísima es la frase: “La física no debe sino describir formalmente relaciones de observaciones”, pero también apresurada la conclusión: “así se constata definitivamente, por medio de la mecánica cuántica, la invalidez de la ley de causalidad”.

⁽⁵²⁾ Vid. p. ej., PLANCK, *¿Adónde va la ciencia?*, Bs. As. 1947, donde llega a proponer la necesidad de un nuevo enunciado del principio de causalidad a fin de poder ser mantenido.

⁽⁵³⁾ MAY, *o.c.*, p. 133.

⁽⁵⁴⁾ N. R. PUIGREFAGUT, *Pensamiento*, 1950, 6, 72.

⁽⁵⁵⁾ Si cada vez que se hablara de conocimiento, causalidad, explicación, etc., se agregara inmediatamente el calificativo *físico*, y si este fuera valorado justamente, podrían aceptarse prácticamente todas las conclusiones de la física moderna.

⁽⁵⁶⁾ Esto evitaría además un error de tan grueso calibre como formular el principio de indeterminación como lo hace EDDINGTON, “Puede una partícula tener colocación o tener velocidad, mas de ninguna manera puede tener simultáneamente la una y la otra”; *La naturaleza del mundo físico*, p. 259.

Concluyamos. Todo se reduce al fin de cuentas a una (complicada) simplicidad: es necesario distinguir, limitar los campos del conocimiento que corresponden a la ciencia y a la filosofía de la naturaleza respectivamente. Si con la *Unbestimmtheitsrelation* se quiere significar una mera *incertidumbre* observacional actual cuanto al cumplimiento de la causalidad, estamos de acuerdo; pero si se pretende (y de hecho ocurre muy a menudo) afectar con ello al concepto de causalidad, negamos entonces todo derecho a la física. Hablemos, sí y a falta de otra expresión mejor, de *relación o principio de incertidumbre* ⁽⁶⁷⁾; admitamos, como físicos, nuestra impotencia para prever el comportamiento de un sistema dado, pero no pasemos más allá. *Non licet*.

Dr. J. E. BOLZAN.

⁽⁵⁷⁾ Los autores ingleses usan corrientemente la expresión equivalente *uncertainty principle*.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL TEMA DE DIOS EN JEAN-PAUL SARTRE

Hace ya muchos años que Federico Nietzsche escribió estas palabras: “¡ahoraa, Dios ha muerto! Hombres superiores, este Dios ha sido nuestro mayor peligro” (*Así habló Zaratustra*, 4ª parte p. 406 vers. Albert). Y a Nietzsche se le llamó el profeta de nuestro tiempo. Esto quiere decir que al llamarle así se creyó en su mensaje y en la estructura del mundo nuevo que él soñara. Esto quiere decir que los que le llamaron profeta también querían la muerte de Dios. Pero la misma conciencia del atormentado pensador alemán proclamaba la existencia de Dios. La idea de Dios lo perseguía por todas partes, lo torturaba y lo angustiaba y, para librarse de Dios, decide matarlo. Vano intento. Oigamos cómo se expresa cuando el reconocimiento de Dios emerge a la superficie de su ser: “Tú has llamado, Señor, corro y me detengo en los peldaños de tu trono. Tu mirada amorosa resplandece tan íntima y dolorosa en mi corazón... Señor, voy... no te puedo abandonar. En las terribles noches, triste miro a Ti para cogerte” (Cit. Oltra en *Verdad y Vida*, 13 (1955) p. 156). Pero con qué trágicos perfiles se acentúa cada vez más en el alma del pobre Nietzsche el asedio de Dios, y cómo pugna desesperadamente por deshacerse de él. Siempre le sigue de día y de noche y se le hace carne viva el pensamiento de Dios, y lo rechaza con todas las fuerzas de su corazón y exclama: “¡Ah! ¿Entras Tú suavemente?... ¿qué quieres? ¡Habla! Tú me acosas y me abates. ¡Ah! ¡Ya estás demasiado cerca! ¡apártate, apártate! Me oyes respirar y estás atento al latir de mi corazón... ¡apártate! ¿Quieres entrar en el corazón, en mis recónditos pensamientos? ¡No tienes pudor! ¡Ladrón! ¿Qué quieres robar? ¿Qué quieres escudriñar?... ¿Deberé revolverme como un perro ante Ti, entregarme entusiasmado y darte mi amor? ¡Inútil! ¿Puedes seguir hiriéndome, aguijón terrible!... ¿Y me martirizas, Tú que has herido mi orgullo?”. (Apud Oltra., VV., p. 158). ¿Para qué quería Nietzsche sumergirse en un ateísmo frío y absurdo? ¿Por qué quería deshacerse de Dios y no sólo deshacerse sino que Dios muriera? Pues, sencillamente, para ser él Dios. Esa fué toda la pasión del pobre Nietzsche: llegar a ser Dios. Oigamos sus propias palabras: “Si hubiera Dios ¿cómo podría yo soportarlo?”. (*Así habló Zaratustra*, p. 115). André Gide escribe: “No me parece posible entender bien la obra de Nietzsche sin tener presente la envidia. Nietzsche se siente envidioso de Cristo, envidioso hasta la locura” (*Dostoievski*, p. 185).

Yo encuentro una gran semejanza entre Nietzsche y Jean-Paul Sartre. Si se quiere, Nietzsche es más vehemente, más grosero en sus blasfemias, más incisivo;

pero en el fondo hay en los dos la misma insistencia en librarse de Dios, la misma idea obsesionante que los acosa y los tortura, la misma ansia de que no haya Dios.

En la obra de Sartre Dios no está ausente, al contrario, parece que Dios es una de las grandes preocupaciones del escritor francés. "Dios ha muerto... El está muerto" escribe Sartre (*Situations*, I, p. 153). ¿Cuáles son las razones para repetir con tanta seguridad el grito que lanzó a fines del siglo pasado Federico Nietzsche? Tales razones y motivos se pueden reducir a dos: 1º. Dios no existe porque el hombre es libre; y 2º Dios no existe porque es contradictorio e imposible.

1º. Dios no existe porque el hombre es libre.

"Dios está muerto: no entendemos por esto que él no existe, ni siquiera que no existe más. El está muerto... no tocamos más que su cadáver" (Sit. I.c.). Es decir que Dios ya no existe, si es que llegó a existir. O si existe, es como si no existiera porque el hombre es libre.

En "*Las Moscas*" hay un diálogo entre Júpiter y el rey Egisto.

—Júpiter: Nosotros somos parientes; yo te he hecho a mi imagen: un rey es un dios sobre la tierra, noble y siniestro como un dios.

—Egisto: ¿Siniestro tú?

—Júpiter: Mírame. (Un largo silencio). Te he dicho que tú estás hecho a mi imagen. Nosotros dos hacemos reinar el orden, tú, en Argos, yo, en el mundo; y el mismo secreto gravita pesadamente en nuestros corazones.

—Egisto. Yo no tengo secreto.

—Júpiter. Sí lo tienes, y es el mismo secreto que yo tengo. El secreto doloroso de los dioses y de los reyes es que los hombres son libres. ¡Son libres!, Egisto... Una vez que la libertad ha explotado en un alma de hombre, los dioses ya no pueden contra este hombre" (*Les Mouches*, p. 101-104).

Pero ¿qué es la libertad?. La libertad no tiene definición porque es "indefinible e innumerable" (*El Ser y la Nada*, t. III, p. 17). Casi ni puede describirse porque es algo enteramente personal e individual, y sin embargo "la libertad es el fundamento de todas las esencias, ya que, al superar el mundo hacia sus posibilidades propias, el hombre revela sus esencias intramundanas" (*Ibid.*). Tampoco la libertad es una propiedad de la voluntad; es algo coexistente con ella, mejor dicho, es algo más fundamental: "Por libertad originaria... no se debe comprender una libertad anterior al acto voluntario o pasional, sino un fundamento rigurosamente contemporáneo de la voluntad o de la pasión, y que éstas manifiestan cada una a su manera" (*El ser y la Nada*, t. III, p. 25). Se trata, pues, de una libertad absolutamente especial ya que "la libertad no puede concebirse sino como aniquilación de lo dado; y en la medida en que es negación interna y conciente participa de la necesidad..." "Además, la libertad es libertad de elegir pero no libertad de no elegir... Esto explica lo absurdo de la libertad" (*Ibid.* p. 76-77). "La libertad es precisamente la nada que ha existido en el corazón del hombre... Así, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su negación de ser" (*Ibid.* p. 20). "La libertad... es rigurosamente asimilable a la aniquilación: el único ser que puede ser llamado ser es el ser que aniquila su ser... La libertad es precisamente el ser que se hace carencia de ser" (*Ibid.* p. 202).

¿Qué consecuencias se deducen de todas estas citas? Pues sencillamente que la doctrina de Sartre es completamente absurda y contradictoria. Y sin embargo, la libertad, según Sartre, es una de las razones para la negación absoluta de Dios.

Si Dios existe, parece la libertad. Porque el hombre es esencialmente libertad, libertad absoluta, incondicionada, sin control, y por tanto el hombre es el único responsable de sí mismo, de su ser, de su esencia, de su devenir (Cfr. *Revue de Philosophie*, 1947, p. 58). Ser libre es "estar libre de todas las servidumbres y de todas las creencias, sin familia, sin patria, sin religión, sin oficio, libre para todos los compromisos... en fin ¡un hombre superior! (*Les Mouches*, p. 28 y 29).

Un acto libre realiza la esencia del hombre y entonces lo hace con tal profundidad que tal acto es divino y el hombre es como un dios y no soporta otro Dios delante de sí. Ante la libertad, Dios no existe.

"Adán no se define por una esencia porque la esencia es, para la realidad humana, posterior a la existencia. Adán se define por la elección de sus fines" (*El Ser y la Nada*, t. III, p. 60). Y si Adán escoge libremente su esencia y su destino, se crea a sí mismo y todo otro Creador es completamente inútil. "En esas condiciones, la noción de Dios... descubre toda su insuficiencia: Dios no es ni necesario ni suficiente como fiador de la existencia de otro" (*El Ser y la Nada*, t. II, p. 24).

Pero no solo el hecho de la libertad es motivo para rechazar a Dios porque aunque Dios respetara la libertad del hombre, él —Dios— sería el Otro cuya mirada el hombre no podría soportar.

El hombre tiene necesidad de los otros y tiene gusto en que los demás lo miren: "tengo necesidad de otro para percibir plenamente todas las estructuras de mi ser" (*El Ser y la Nada*, t. II, p. 9). Entonces, mi ser consiste en ser-objeto-para-otro: "reconozco que soy como otro me ve" (*Ibid.* p. 8). Pero el ser que me ve es lo mismo que yo y yo puedo también mirarlo. Más puede haber un Tercero bajo cuya mirada estemos todos comprendidos porque para ser Tercero debe mirarnos sin ser mirado. Entonces, llegamos al concepto del ser que mira y que nunca puede ser mirado, del "sujeto que no puede nunca transformarse en objeto" (Cfr. *El Ser y la Nada*, t. II, p. 106), es decir, llegamos a la idea de Dios. Y la mirada de Dios persigue al hombre: "Dios me ve, Mathieu; yo lo siento, yo lo sé... ¡Qué angustia... pero también qué alivio! Yo sé, por fin, que existo: me ven, luego existo... el que me ve, me hace existir; yo soy como él me ve..." (*Le Sursis*, p. 319-320). Pero la mirada hace que el hombre sea —para— otro; y si el hombre quiere ser libre, debe rechazar ser —para— Otro porque en este caso queda en calidad de objeto. Es, por tanto, indispensable rechazar y negar al Otro para ser —sí— mismo, pues ser mirado, o ser —para— Otro, es una enajenación del yo, es su destrucción. Y Dios, si existe, es todo mirada y nunca podrá ser mirado. El es el que por relación al cual todo existente es un para-Otro y el que si es para-sí nunca puede ser para-Otro "ya que Dios, al estar dotado de las cualidades esenciales de Espíritu, se muestra como la quinta-esencia del Otro" (*El Ser y la Nada*, t. II, p. 24). Dios sería solamente el Otro: "Dios no es más que el concepto del Otro llevado al límite" (*Ibid.* p. 72). Entonces, me es por completo imposible pensar en Dios de otra manera que como Otro. Para eso sería necesario que yo pudiera mirar a Dios y convertirlo en objeto, y así él sería entonces para-mí, por consiguiente, ya no sería absolutamente Otro (Cfr. Paissac, o. c. p. 29). Pero esto es imposible, y si yo afirmo a Dios tengo solo en la mente "la noción de Dios como sujeto omnipresente e infinito por *quien* yo existo" (*El Ser y la Nada*, t. II, p. 94). Entonces ¿cómo no negar a Dios? Si yo consiento en Dios, me veo obligado a desaparecer delante de él. "La afirmación de Dios va acompañada de un *cosismo* (de cosa) de mi objetividad; mejor dicho, presento mi ser-objeto-para-Dios como más real

que Para—mí: existo enajenado y me dejo enseñar por algo exterior lo que debo ser" (*El Ser y la Nada*, t. II, p. 106). Dios es, pues, El que me rechaza.

Pero esto no es todo. Dios no sólo no existe porque es un obstáculo a la libertad y porque es una mirada insoportable y obsesionante, sino que no existe porque Dios en sí mismo es contradictorio, es lo imposible.

2. — Dios es contradictorio, pues si existiera, tendría que ser necesariamente, por una parte, consciente y, por otra, perfectamente idéntico a sí mismo y excluyendo toda clase de división, todo nada. Es decir, en él, el en—sí y el para—sí deberían unirse de modo absoluto. Pero esto es imposible y contradictorio ya que la conciencia excluye la simplicidad e implica la nada, es decir, una aniquilación: se desenvuelve en el tiempo y excluye la eternidad. Y en tanto que sometida al devenir perfecto del proyecto, excluye toda plenitud de ser y de acto. (Cfr. Descoqs: *Revue de Philos.*, p. 50 y *El Ser y la Nada*, t. I, p. 26). Entonces, se dirá que Dios no es conciente, que es sin interrupción, ni fisura, masivo y pleno como la piedra o la mesa muy inferior al hombre inteligente y libre. Pero todo esto es la negación absoluta de Dios (Cfr. Descoqs, l. c.).

"Toda realidad humana es pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En—sí que escapa a la contingencia, al ser su propio fundamento, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la pasión del Cristo; ya que el hombre se sacrifica en cuanto hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos sacrificamos en vano; el hombre es una pasión inútil" (*El Ser y la Nada*, t. III, p. 272).

"Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que hay quienes han comprendido esto. Solo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia... es lo absoluto; en consecuencia, la gratitud perfecta... Todo es gratuito" (*La Náusea*, trad. Aurora Bernárdez, p. 194).

"Yo no tengo necesidad de Dios —declaró Jean-Paul Sartre en una conferencia privada—... yo digo: Dios no existe, el hombre se basta a sí mismo. Más allá no hay nada". Por eso, si no hay Dios, el hombre ocupará el lugar de Dios: "el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre constituye el ser que proyecta ser Dios. ... Ser hombre, es tender a ser Dios" (*El Ser y la Nada*, t. III, p. 200-201). Y esto significa que el hombre es absolutamente independiente y completamente libre. Así Mathieu "era libre, libre para todo... Podía hacer lo que quisiera, nadie tenía derecho a aconsejarlo, para él no había Bien ni Mal, a menos que los inventara" (*L'Age de Raison*, p. 249).

Así también Orestes exclama: "de pronto, la libertad cayó sobre mí, dejándome transido... y ya no hubo nada en el cielo, ni Bien ni Mal, ni nadie que me diera órdenes... Estoy condenado a no tener otra ley que la mía. Porque soy un hombre, y cada hombre debe inventar su camino" (*Les Mouches*, p. 101).

Por los textos anteriores nos damos cuenta de que el tema de Dios sigue atormentando a Sartre. El trata de deshacerse de él, pero no puede. Por eso lo niega cuantas veces puede y sigue hablando de El y blasfemando. Por ejemplo en *Le Diable et le Bon Dieu* habla constantemente de Dios en un ambiente de temor y de angustia, de odio y de maldad, en una ciudad cerrada, árida, hostil, donde no hay un resquicio para la esperanza. Y por boca de Goetz asevera: "El cielo ignora hasta mi nombre. Yo me preguntaba a cada minuto

lo que podía *ser* a los ojos de Dios. Ahora yo conozco la respuesta: nada. Dios no me ve, Dios no me entiende, Dios no me conoce. ¿Tú ves ese vacío sobre nuestras cabezas? Es Dios. ¿Tú ves esta abertura en la puerta? Es Dios. ¿Tú ves ese agujero en la tierra? Es también Dios. El silencio es Dios. La ausencia es Dios. Dios es la soledad de los hombres. No hay más que yo: yo solo he resuelto el Mal y sólo he inventado el Bien. Soy yo el que ha engañado, yo el que ha hecho milagros, soy yo el que me acuso hoy, yo solo el que puedo absolverse; yo, el hombre. Si Dios existe, el hombre es nada; si el hombre existe... (*Le Diable et le Bon Dieu*, ac. IV, dix tab. p. 267). Más adelante vuelve a exclamar, como en varios pasajes de sus obras: "Dios está muerto". La misma frase de Nietzsche, la misma insistencia que desconcierta, la misma obsesión destructora.

No intento esbozar una refutación de Sartre, pues la misma insistencia y el calor con que defiende su ateísmo es ya su refutación. ¿No ha escrito Dostoievsky que el hombre no puede vivir sin Dios? (Cfr. *El adolescente*, p. 434 y 437) ¿Qué paradoja se oculta en los escritos de Jean-Paul Sartre? No es difícil decirlo; pero hay que tener en cuenta lo que dice Sciacca: "Podría hacerse la observación de que hablar de Dios y ser ateo, plantearse el problema de la religión y vivir sin religión, es una paradoja. Ciertamente, es una paradoja; pero no es mía la culpa si nosotros, hombres de hoy, modernísimos y civilizadísimos refinados, seamos un cúmulo de equívocos y paradojas. Es un poco la culpa de todos" (*Il problema di Dio nella Filosofia attuale*, p. 14). Lo triste y doloroso es darse cuenta de que una gran parte de los católicos viven las doctrinas absurdas y disolventes de Sartre. ¿No es cierto que muchos viven este brevísimo diálogo sartriano?

"— Goetz: Dios ha muerto.

—Hilda: Muerto o vivo ¡qué me importa! Hace mucho tiempo que no me preocupo más de él" (*Le Diable et le Bon Dieu*, tr. acte. sc. v, tab. dix. p. 270). En medio del torbellino caótico en que vivimos flotan inexorablemente dos verdades: el hombre tiene una necesidad urgente e improporrible de Dios; el hombre moderno se aparta cada vez más de Dios.

Nuestra época es dolorosamente atea con un ateísmo práctico, materialista y frío. "Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios... Y, así, solamente tomamos en cuenta el hecho de que en otro tiempo lo divino ha formado parte íntimamente de la vida humana... Y en cuanto... a nuestro Dios, se le deja estar. Se le tolera? (Zambrano, *El hombre y lo divino*, Brev. del FCE Méjico, 1955, Introducción, p. 7). Porque en realidad, muchas veces no se niega a Dios; simplemente se prescinde de El, no se le toma en cuenta. Dios en la actualidad es el gran desconocido. "Que no haya Dios... que nos dispongamos a pensar acerca de todas las cosas sin contar con El... parece marcar la situación de la mente actual" (Zambrano, op. c. p. 122).

El hombre moderno elimina a Dios para quedarse él en el puesto de Dios. Y el eliminar a Dios cree que derriba un obstáculo para conquistar su libertad. Pero el hombre moderno es el primero que sabe que nunca podrá eliminar a Dios; es el primero en darse cuenta de que sin Dios su fracaso es inevitable. "Así la fe en Dios, que nada podrá arancarla del corazón del hombre, es la única llama donde se alimenta, humana y divina, nuestra esperanza".

JOSE RUBEN SANABRIA
Méjico, D. F.

MITO, HISTORIA Y MISTERIO SEGUN WAGNER DE REYNA

El *Archivio di Filosofia* que edita Enrico Castelli de la Universidad de Roma, nos ofrece ahora el volumen sobre *La Filosofía de la Historia de la Filosofía* en su traducción francesa publicada por la acreditada casa Vrin (*). De los doce trabajos publicados, entre los que deben destacarse el del propio Castelli, nos interesa exponer y comentar el de Alberto Wagner de Reyna, de la Universidad Católica del Perú sobre el actual y espinoso tema: *Mito, historia y misterio*. Honradamente, creemos que es lo más sugeridor que hemos leído de este ilustre filósofo americano y el lector juzgará de la riqueza doctrinal de su meditación muchas veces más implicada o sugerida que totalmente "dicha".

El punto de partida de Wagner de Reyna es el célebre pasaje de Platón sobre el mito, calificado como *lógos* o palabra, implicando siempre el sentido de "Ordenar", co-legir, contar, desplegada en el triple sentido de enumerar (lo co-legido), contar (en el sentido de narración minuciosa) y de fábula; esta polivalencia de *lógos* es puesta de manifiesto por Wagner de Reyna al notar lo inesperado de su otra significación: la del hecho de ocultar; ordenar y ocultar, aunque la acción de ocultar se oponga a la de ordenar pues entre ambas se anulan; por eso, es necesario que exista alguna cosa velada o que se vela para que haya revelación; la acción de velar es decisiva (vela para develar) y propia ya de la *metáfora* que vela sí, una cosa con una palabra que no le corresponde, pero muestra una secreta virtualidad. Esto nos introduce en la iniciación, aspecto esencial del mito, que tendrá siempre un contexto lógico y una formulación verbal. No es posible entonces una explicación racionalista del mito sino otra que se funda en la creencia; como bien nota Wagner de Reyna no es el saber el elemento del mito, sino la confianza y la fidelidad, el elemento religioso; el mito se refiere a lo que está fuera de la topografía humana, si bien la realidad que la expresión verbal del mito indica se agota en la misma palabra (p. 23). El mito revela la realidad secreta del cosmos; es verdadero en la medida que descubre esta realidad; así, el mito es una palabra de verdad, utilizada por Platón para expresar una realidad trascendental, de lo que no está en el hombre; por eso, "la función del mito no es ser un símbolo o una proyección del subconciente, como pretende C. G. Jung, sino de ser un signo del misterio cósmico comprehensible exclusivamente por los extravagantes".

(*) *La Philosophie de l'histoire de la Philosophie*, f. 16 x 25, 207 pp., Roma, Vrin, Paris 1956.

Contiene los siguientes trabajos: E. Castelli, *La philosophie de l'histoire de la philosophie* (p. 9-17); A. Wagner de Reyna, *Mythe, histoire et mystere* (p. 10-43); M. Gueroult, *Le probleme de l'legitimité de la histoire de la philosophie* (p. 45-68); A. Dempf, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (p. 69-80); M. de Corte, *Aristotélisme et Christianisme* (p. 81-97); O. Gigon, *L'historicité de la philosophie chez Aristote* (99-120); P. Valori, *Inédits husserliens sur la Théologie de l'histoire* (p. 121-131); H. Gouhier, *Vision rétrospective et intention historique* (p. 133-141); A. del Noce, *Problemes de la périodisation historique. Le début de la "Philosophie moderne"* (p. 143-167); E. Garin, *Aux origines de la scolastique* (p. 169-183); F. Lombardi, *Après l'historicisme* (p. 185-207).

La edición italiana, *La filosofia della storia della filosofia*, f. 18 x 25, 276 pp., *Archivio di Filosofia*, Fratelli Bocca, Milano-Roma, 1954.

El mito entonces nos pone delante de aquello que no es humano, de algo que el hombre como tal jamás podrá alcanzar, pero justamente dentro de esto no-humano se encuentra el fundamento de lo humano; de ahí que la traducción del mito se hace a través de hechos concretos a-históricos y por medio del lenguaje del hombre concreto. Por eso, según nos parece entender en el texto de Wagner de Reyna, el misterio adquiere forma en las diversas formulaciones verbales del mito formando la trama de una revelación natural. ¿Cómo surge el mito? El poeta lo encuentra, lo inventa, encuentra y capta las relaciones que hay entre las realidades ideales que alberga el cosmos expresándolas en el mito; “las ve y las profiere, es vidente y profeta” (p. 26).

Se ve entonces la imposibilidad de una explicación conceptual del mito y la necesidad de valernos de analogías y metáforas que a su vez van a pertenecer a la categoría del mito; éste deviene el lazo revelante “que establece un contacto entre el hombre y aquello que lo condiciona” (p. 28). Pero Wagner de Reyna va más allá en este interesante desarrollo: Lo mítico es el lazo ontológico o relación *donde* puede realizarse la revelación natural y como en absoluto nada se opone sino al revés a la inserción de lo sobrenatural, resulta que “lo mítico, desde el punto de vista de la existencia, es la condición de la posibilidad de la revelación sobrenatural” (p. 29). De ahí que el mismo carácter fragmentario de la revelación natural pruebe la tendencia hacia la necesidad de una revelación total que nos haga patente la razón de ser más profunda del misterio.

Esta posibilidad de otras revelaciones que existe en la categoría de lo mítico nos muestra que no serán ya “mitos” pero sí que estarán en el cuadro ontológico de lo “mítico”. Como se ve, Wagner de Reyna no duda en situar en lo mítico la categoría donde se efectúa la revelación natural del misterio cósmico (por boca del vaticinador), pero es *en la misma categoría* donde efectúa la revelación sobrenatural por boca de Dios que se sirve del hombre (profeta) movido por Inspiración; esto autoriza al filósofo peruano a concluir que “*Es por esto que la Revelación es a la vez acabamiento total, la plenitud y la superación del mito*” (p. 31); como se ve, por la “palabra” el misterio se evade del cosmos, *el mito se transforma en historia* y Dios se encarna haciéndose hombre; la búsqueda de una religión natural se muestra infructuosa salvo que uno se contente con una sumaria construcción conceptual; la religión implica la fe y ésta la idea de una cosa que no es captable por la ciencia (*credo quia absurdum*); de ahí que la religión Revelada sobrenatural sea intolerante (aclara justamente Wagner que la tolerancia es virtud hermana de la racionalidad), pues la tolerancia sólo encuentra vigencia en los mitos que no han superado su propio “lugar ontológico”; y esta superación de su lugar ontológico, hace excluir todos los otros mitos y adquiere conciencia de su singularidad y unicidad. El hombre *vive* el mito “y una tal existencia participante es el misterio” (p. 33); entonces mito y misterio mutuamente se suponen y el divino *Misterium* alcanza su plena significación mítica en esta secreta participación en Dios.

Si tenemos ahora en cuenta que las cosas tienen un lenguaje mudo, nos encontramos con el problema del símbolo que Wagner resuelve teniendo en cuenta, primero, que la palabra *símbolo* representa siempre dos cosas a la vez, *reúne* dos cosas; de modo que el representante y lo representado nos muestran inmediatamente que entre ellos existen dos lazos; el primero de

semejanza y homogeneidad; el segundo, la *norma* que se establece sobre la base de esta semejanza; esta norma confiere a la imagen una significación y el símbolo es un acto concreto que expresa una significación inaprehensible por el concepto. Por otra parte, esta homogeneidad entre símbolo y simbolizado, un hombre, dice el filósofo peruano, permite que un hombre sea símbolo, por ejemplo, de todo un pueblo. Pero para que el símbolo sea *vivo* (que es como decir para que sea verdadero símbolo) debe reunir las dos condiciones de la norma del simbolismo: captar los dos elementos y sentir profundamente en nosotros tal dimensión (por eso los símbolos pueden morir y también resucitar); son naturales los que se imponen como tales a causa de su homogeneidad manifiesta y creados por el hombre, en los cuales su origen, su institución, adquiere primordial importancia. Pero no se puede definir el símbolo, pues siempre en su fondo vibra un resto inconmensurable de misterio inexplicable por medio de conceptos. En cuanto a los símbolos sagrados, "La Revelación sobrenatural, que supera los confines del mito, haciendo que los contenidos de aquel entren en la historia, pone en esta la creación de símbolos por obra de la misma Divinidad. *Por medio de un hecho en el tiempo —la institución formal por obra del Redentor— Dios crea el símbolo sagrado y da la plena facultad evocativa a la norma que lo rige*" (p. 42). Es decir, que Dios liga (como en el Bautismo) los símbolos a la infusión de la Gracia santificante. En definitiva, parece que Wagner de Reyna sostiene que el símbolo se hace uno, se identifica con el misterio y entonces él también es misterioso porque la misma relación que existe entre el símbolo y la cosa simbolizada "deviene misteriosa y la significación de tal norma de simbolismo es a su vez un misterio" (p. 43). Así el magno misterio de fe es la respuesta a la cuestión del mito sobre y desde cuya categoría se posibilita lo sobrenatural.

Es muy posible que un teólogo católico tenga aquí que hacer algunos reparos a la doctrina sobre los símbolos y quizá principalmente a la del mito como categoría o lazo ontológico o condición de la realización de la revelación sobrenatural. Si lo mítico como lugar ontológico "es la condición de la posibilidad de la revelación sobrenatural", según declara el ilustre filósofo que nos ocupa, surgen, nos parece, algunas dificultades: porque, en efecto, si la posibilidad misma de la revelación sobrenatural está condicionada por lo mítico y lo mítico se presenta como lo inaprehensible por el concepto en el sentido de que sería irracional, entonces, nos preguntamos, ¿también el acto de fe en lo sobrenatural es irracional? Con absoluta lealtad declaramos que tenemos muy de veras no interpretar rectamente el pensamiento de Wagner de Reyna; pero faltaría mostrar que la fe no es irracional, porque parezca que ésta viene a realizarse en una zona (la del misterio) que ha sido previamente declarada no-racional; en tal caso, es cierto que se puede responder que la fe aquí solamente indica a una cosa que no es captable por la ciencia conceptual, pero que la fe misma, si bien supera la razón conceptualizante, es también ella racional, si tenemos en cuenta que la fe es el coronamiento de una preparación *racional* a ella y que es *la misma inteligencia* la que asiente a lo que le es propuesto para creer. Creemos entonces que esto no está claro o, debiéramos decir, creemos que no hemos comprendido bien este aspecto fundamental del tema. Las consecuencias que se siguen para la totalidad de la Religión de una previa afirmación de la irracionalidad de la fe, ya se ven patentemente y no es necesario puntualizarlas.

Esto, igualmente, repercute en la doctrina sobre el símbolo, el cual es

presentado aquí como no-racional. Sin embargo, a pesar de estas observaciones, que quizá dependen más que nada de una interpretación nuestra o de una incompletitud del trabajo comentado, es evidente que el ensayo de Wagner de Reyna supera netamente y con una riqueza doctrinal rara, las más modernas doctrinas sobre el símbolo (particularmente la de Jung) y nos ofrece un trabajo de indiscutible originalidad, elaborado *desde adentro* del problema (como a nosotros nos gusta).

Desgraciadamente, la edición francesa parece tener muchas fallas de traducción y hemos escrito este comentario con la edición italiana a la vista. Evidentemente la traducción es indirecta, hecha del italiano y no del español. De cualquier modo, la filosofía en América, se enriquece con los aislados trabajos serios que aparecen de vez en cuando. Y éste es uno de ellos.

ALBERTO CATURELLI

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

Pretender exponer la naturaleza del conocimiento; estudiar y clasificar el saber científico; analizar las relaciones entre ciencia y lenguaje; etc., para llegar finalmente hasta la repercusión de la ciencia en la sociedad y el sentido de su historia, todo ello —agregando todavía una breve nota bibliográfica— distribuido en quince capítulos *encajados* en... 55 páginas!, exige de quien se lo proponga un alto poder de síntesis y una claridad mayor aún en los conceptos. La obra de Babini⁽¹⁾ no cumple ninguna de ambas premisas. En primer lugar, porque sintetizar no significa decir pocas palabras sino decir bien las necesarias; en segundo término —y aquí está lo verdaderamente fundamental— porque los conceptos epistemológicos, que constituyen el núcleo del trabajo, están expuestos con una vaguedad e imprecisión que lograrán no sólo confundir al lector no avisado, sino en algunos casos hasta engañarlo, impresionado por definiciones que no entenderá pero que se le aparecerán como muy profundas ("Somehow it seems to fill my head with ideas - Only I don't exactly know what they are", como decía Alicia).

¿Qué sentido tiene definir el conocimiento como "una especial «manera de ser» de las cosas" (p. 14)? ¿Dónde reside entonces la actividad: en el sujeto que *conoce* o en el objeto que *es conocido*? ¿Será que el autor no recuerda bien si "el alma es, en cierto modo, todas las cosas" (Aristóteles), o bien "las cosas son, de alguna manera, todas las almas"? No obstante las acciones se equilibran prontamente, en una suerte de "vendetta" del sujeto cognoscente, y así: "la ciencia natural con sus teorías modifica a la naturaleza misma" (p. 35). Es evidente que vivimos en un mundo inestable...

Frente a lo antecedente, *minuta peccata* resulta pretender agrupar en un mismo sector "la matemática y la filosofía [...] (por) la igual naturaleza ideal de sus objetos" (pp. 26-27), confundiendo así el inteligible del ser extenso con el del ser en cuanto tal; o señalar que las ciencias se especifican por "sus ob-

(1) JOSE BABINI: *Qué es la ciencia*, Buenos Aires, Ed. Columba (Col. Esquemas), 1955.

jetos propios y sus específicos métodos de creación y verificación, sin que exista ciencia privilegiada que sea fundamento o síntesis de las demás" (p. 19), no precisando, por un lado, que los objetos especificantes han de ser concretamente los *formales* (ante una roca, ¿a quién se otorgará primacía: al geólogo, al químico, al físico?) y desconociendo, desagradecido, a la metafísica, fundamento último de los objetos de reflexión del científico y por consecuencia ciencia rectora (sin embargo esa afirmación de independencia la abandona el mismo Babini al afirmar que la naturaleza del pensamiento es "en su forma más esquemática y descarnada: un juicio encadenado a las reglas de la lógica y del lenguaje", p. 24). Etc., etc. Hemos así espigado en el corazón de la obra; lo demás es lo de menos.

De la fecunda y caudalosa pluma de Guzzo nos llega otra muestra de su culto espíritu: un enorme volumen dedicado a la ciencia⁽²⁾. Dirigido "a la nueva generación, en plena fermentación de formación mental", constituye la tercera parte de la obra de gran aliento que titulara "L'Uomo", de la cual ya han aparecido: "L'io e la ragione" (1947, y "La moralità" (1950).

Habiendo explicado en el prólogo el origen y desarrollo del libro, divídelo el autor en tres partes. Ocupan la primera ("La scienza e le scienze"), introductiva y fundamentante, los problemas del *saber*, saber que resulta de la concreción de un primer "me parece, creo, opino...", y si resulta "saber con certeza" estamos en el *scire*, de donde "*scientia*, que en el significado pleno y antiguo del término indica global y conexamente, el acto y la condición humana de saber con certeza algo demostrado o experimentado y consiguientemente, en una u otra forma, algo indudable y evidente [...] sabido con certeza demostrativa o experimental, o demostrativa y experimental al mismo tiempo, es decir, saber cierto" (p. LXIII); y saber cierto con certeza, si no absoluta, al menos lógica y experimental, como sucede con la ciencia actual. Pero refiriéndonos al contenido moderno del término, no todo *scio* resulta en *scientia*: de hecho, es necesario que, junto a la observación espontánea de los hechos aislados que ocurren independientemente de la voluntad del observador, se agregue la experimentación, donde se provoca ahora el fenómeno en condiciones más favorables para determinar las variables que lo condicionan. Completan esta primera parte agudas observaciones sobre la clasificación y posibilidad de las ciencias.

La segunda parte ("La matematica e le scienze della natura"), la mayor del volumen (casi 400 pp.), es eminentemente histórica. Pero no se trata aquí de *relatar* fechas y descubrimientos en forma más o menos orgánica, y ordenada a llevar al lector, en panorámica visión, desde los primeros balbuceos científicos hasta las más modernas realidades; de ninguna manera: cada uno de los capítulos (Pitagorismo; Euclide; Archimede; Tolomeo; Gli Alchimisti; Quattrocento; Galileo; Newton; Ottocento; Novecento) constituye una verdadera monografía, de varia extensión pero siempre original, sobre el desarrollo científico en sus cultores más destacados y tendiendo continuamente a destacar la evolución del concepto "ciencia". De modo tal que muchas veces no se sabe qué admirar más, si la erudición del autor (que el lector familiarizado con el tema leerá entre líneas) o bien la forma de exponer las ideas, bien pensadas y elaboradas con amplia visión del problema; de hecho, toda esta sección parece

(2) AUGUSTO GUZZO: *La scienza*, Torino, Ed. di "Filosofia", 1955.

fundirse en una única meditación, escrita al correr de la pluma: tal es su continuidad. No resulta fácil, por ello, destacar alguna de sus partes; tal vez podría hacérselo con las páginas dedicadas a Euclides (c. II) y a Newton (c. VIII; ¡más de 100 pp!).

Y llegamos así a la tercera y última parte ("Scienza e natura"), la parte conclusiva del libro, donde Guzzo se adelanta inmediatamente a la objeción que más de un lector se hará al llegar aquí: "¿Por qué cuatrocientas páginas, que pueden parecer de «historia», en un libro que quiere ser —y lo demostrará si no otra, esta parte final— de teoría pura? [...]. Porque estamos en un momento [...] en el cual, mientras los científicos «hacen» ciencia, los filósofos «hablan», a veces irresponsablemente" (p. 399).

De nuevo, y crudamente planteado, el viejo problema de las relaciones entre científicos y filósofos, agudizado a medida que nos acercamos históricamente a nuestros días por la diversificación y, a través de ésta, la subordinación y remodelación *via* matemáticas, de las varias ciencias con métodos y objetivos más y más precisados. Todo lo cual urge la revisión de conceptos y nomenclatura que empleará —hijo de su tiempo al fin— el filósofo al referirse a la ciencia, si quiere entablar un diálogo fructífero con el científico que opera y a quien debe interrogar por su método de trabajo y los resultados logrados, para luego volcar sobre él su interpretación *sub lumine ontologico*. Ocupan entonces esta sección de la obra los problemas relativos al pensar y experimentar (c. I), a las relaciones entre ciencia y naturaleza (cc. II y III), y entre ésta y el hombre (cc. IV a VI), acabando con consideraciones sobre arte y naturaleza (c. VII) y naturaleza y teoría (c. VIII). Nuevamente aquí se nota inmediatamente la elaboración personal del autor.

Es claro que al insistir, en más de una ocasión, sobre la condición de obra meditada y de realización personal, hemos dejado traslucir que el recensor podrá hallar mucho de criticable en sus 640 grandes páginas de apretado texto. Pero dejaremos de lado, por menos importante y en vista de la extensión que adquiriría entonces esta nota, lo que podemos denominar *preferencias*, para señalar lo más objetivo.

Ya en la introducción se acusa la ausencia del preciso lenguaje aristotélico; Guzzo demuestra dominar cabalmente la obra platónica, apareciendo constantemente entrelazados con justeza, los "Diálogos", lo cual, si bien da a la exposición un sabor poético más agradable que las cortantes expresiones del Filósofo, pierden los conceptos mucho de su precisión. Si nos parece poco exacto decir que "l'«esperimento», che non ha che fare con l'«osservazione» né casuale né diretta come la aristotelica, perché fa avvenire, in condizioni che predispone, il fenomeno che vuole studiare" (p. XCVII); y caer en un erróneo lugar común ⁽³⁾ afirmar que "Aristotele non poteva che ragionare *su* la osservazioni, non conoscendo il ragionare *nell'esperimento*" (*id.*); estimamos equivocado declarar que "l'epistemologia non è una sezione della gnoseologia: la scienza non è una delle forme di conoscenza: quel che vale della scienza non vale della conoscenza non scientifica" (p. 415). Por otra parte, no se destaca con todo su vigor la oposición entre realismo e idealismo diciendo: "Quando

(3) Que Aristóteles conoció y usó el método experimental lo prueba suficientemente W. A. HEIDEL en su *The heroic age of the science*, c. V. (Existe una —mala— versión española con el título *La edad heroica de la ciencia*, trad. de A. de Mondolfo, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946).

invece si tratta della «ciencia» vera e propria e non delle sue preparazioni e preludi, idealismo e realismo non hanno piú senso [...] niente c'è di piú ideal, de piú mentale, che il progetto d'un esperimento [...] mentre il «nascere» del fenomeno naturale è predisposto e provocato dalla mente, la mente si comporta realisticamente [...] idealismo della natura e realismo della mente non hanno piú nessuna simiglianza con cio che è detto idealismo o realismo quando l'idea è attribuita alla mente e solo ad essa, e la realtà è atribuita alla natura e solo ad essa" (pp. 421-423); de hecho, como bien dice Simard (cf. *infra*): "Le véritable idéalisme ne consiste pas à tenter un partage entre la part de la raison et la part du réel, mais à attribuer sans discernement au réel la part qui revient à la raison"; que es lo que ocurre a menudo en ciencia experimental.

No obstante, y a pesar de lo criticado, quisiéramos dejar en el ánimo del lector la seguridad que se trata de una obra que merece ser leída y sobre todo, meditada; sus páginas han salido realmente del alma de Guzzo, son algo de él, y como tales no revelarán todo su valor a una lectura superficial.

Cada ciencia particular arranca de ciertos presupuestos (generales y especiales), que no se ocupa de definir y justificar —ni podría hacerlo de por sí— sino que simplemente utiliza, dejando a otra disciplina, a quien en este aspecto se subordina, la tarea de hacerlo. A dicha ciencia fundamentalmente metafísica, la *filosofía de la ciencia*, competen cuestiones de orden trascendente a todas y cada una de las anteriores, tales como la naturaleza del conocimiento, objeto y fundamentación de la ciencia, estudio del método científico, etc. Y precisamente de acuerdo a este esquema ordena van Laer el primer tomo de su obra ⁽⁴⁾ que es, en su mayor parte, una lógica de las ciencias.

Comenzando por los varios significados del término *ciencia* (c. I) y su aspecto sistemático (c. II), entra a considerar la importancia de la abstracción en la construcción de aquella (c. III), pasando luego al carácter de necesidad (c. IV), y al objeto y fundamentación de la ciencia (cc. V y VI), para desembocar en los métodos científicos en general (c. VII) con sus divisiones correspondientes (deducción e inducción, métodos analíticos y sintéticos); a causa de la especial importancia del método inductivo, le dedica además un capítulo aparte (el VIII), acabando el volumen con otros dos dedicados a hipótesis y teorías (c. IX) y al proceso de demostración (c. X).

En general, la exposición es clara, concisa y suficientemente comprensiva, adoptando el autor el punto de vista del realismo y evitando (salvo contadas excepciones) toda discusión de sistemas. De la enumeración de los capítulos se hará cargo el lector que se trata de una obra eminentemente expositiva y sistemática, a lo cual agregamos que es muy apta para adoptarla como texto de estudio ampliatorio de la Lógica y, muy especialmente, para estudiantes de facultades de ciencias. Y precisamente a este respecto quisiéramos hacer algunas sugerencias, teniendo en cuenta la notable escasez (por no decir ausencia) de obras como la presente: desearíamos que en una próxima edición incluyera el autor, por un lado, mayor número de ejemplos aclaratorios, y por otro, una más frecuente compulsa del realismo aristotélico-tomista con otras actitudes divergentes. Todo lo cual contribuirá, creemos, a aligerar el tema, ya de suyo

⁽⁴⁾ HENRY VAN LAER: *The philosophy of science* (en colaboración con H. J. KOREN), Part One: *Science in general*, Pittsburgh (Pa.), Duquesne University Press, y Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1956.

algo árido. En suma, otro buen trabajo de van Laer y un nuevo acierto de Duquesne University Press.

Dijimos más arriba, citando a Guzzo, que mientras los científicos "hacen" ciencia, los filósofos "hablan". Y bien, hé aquí un filósofo que "hace", dejando "hablar" a los hombres de ciencia. Porque tal es la obra de Simard⁽⁵⁾: exponer los principios fundamentales de la metodología de las ciencias (y muy especialmente los de la físico-matemática) testimoniando sus enunciados con palabras de aquellos científicos que de hecho las van construyendo en la práctica constante de su investigación. Ello le permite al autor avanzar con paso firme y seguro a través de su exposición, dividida en cinco partes lógicamente escalonadas: todo enunciado científico se compone de términos, que deben ser definidos para evitar confusiones *ab initio* (Iª Parte), a fin de que, relacionados luego, puedan dar lugar a las leyes (IIª Parte), a cuya explicación concurren las teorías (IIIª Parte); para ello el científico usa del método inductivo (IVª Parte), recurriendo tanto a la experiencia cuanto a la razón (Vª Parte). A su vez cada una de estas partes está subdividida en varios capítulos, al final de los cuales transcribe Simard una muy bien lograda selección de *Textos* que van desde Heródoto y Aristóteles hasta de Broglie, Einstein y Planck.

Lo que inmediatamente llama la atención en la obra es la claridad de expresión, producto tanto de la madurada meditación de los problemas cuanto de la familiaridad con las actitudes que conjuga —los pensamientos científico y filosófico— sin caer en situaciones de compromiso unilaterales. Muy por el contrario, en su lectura se hallarán a gusto tanto filósofos como científicos y particularmente éstos, puesto que se encontrarán con quien les habla en el mismo lenguaje que es en ellos corriente, con la necesaria —no más— recurrencia a la fuente iluminante de los principios filosóficos involucrados.

Y casi sin quererlo nos viene a la pluma la mención de nuestro estudiante universitario de ciencias a quien, compadeciéndolo en su desolación intelectual por haberla experimentado en carne propia, recomendamos calurosamente la reposada lectura de las lúcidas páginas de Simard, donde hallará una introducción formativa (y más que eso) a la metodología científica, disciplina —junto con la historia de la ciencia, ambas ausentes de nuestras facultades— imprescindible si quiere que su futura graduación sea algo más que un mero certificado de "artesanía" que le permita resolver de algún modo su problema económico-social. Es claro que esto le exigirá un esfuerzo sobrepuesto a las estereotipadas "materias" que debe estudiar; pero estamos seguros que el mismo quedará compensado con creces al desahogarlo espiritualmente y hacerle comprender que la ciencia no es pedestre aprendizaje de "cosas" ni acumulación de exámenes, sino que supone una actitud intelectual, una actividad espiritual trascendente a la mera manipulación más o menos hábil. A ellos especialmente serán útiles los textos que aparecen al final de capítulos y cuya inclusión no nos cansaremos de encomiar.

Puesto que el elogio sin reservas ha de ser breve para no acabar en diti-rambo, quede el nuestro en lo dicho; agreguemos solamente que la presentación editorial está a la altura de la obra.

J. E. BOLZAN

(5) EMILE SIMARD: *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Québec (Laval), Les Presses Universitaires, y París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1956.

MONS. GUSTAVO J. FRANCESCHI

28 DE JULIO DE 1881 - 11 DE JULIO DE 1957

En Montevideo —adonde había ido para pronunciar una conferencia en el Congreso de la Familia Cristiana— se acaba de extinguir el 11 de Julio la vida terrena de Monseñor Gustavo J. Franceschi. Ha muerto así con las armas de su ministerio en las manos.

Nacido en París el 28 de Julio de 1881, se había radicado desde muy niño en nuestro país, donde hizo sus estudios en el Seminario de Buenos Aires.

Ya desde seminarista dió muestras de su gran inteligencia, y de su vocación por los temas sociales, a los que había de dedicar sus mejores esfuerzos de la pluma y de la palabra a través de su larga y fecunda vida sacerdotal.

Casi no hubo tema al que no dedicase algún momento de su vida, y, espíritu verdaderamente europeo, llegó a poseer junto con una vasta erudición sobre los temas más variados, una sólida y viva cultura como pocos en nuestro Continente. Mas el tema al que, en medio de sus múltiples afanes, se dedicó con vocación en sus conferencias, revistas, libros y organizaciones, fué la *Sociología*. Sería interminable enumerar todos sus trabajos sobre el tema. Bástenos recordar que fué organizador de muchas obras sociales y que pronunció conferencias y escribió artículos a millares sobre el particular.

Pero indudablemente su obra máxima, *la obra de su vida*, fué la Revista *Criterio*. Fundada en 1928 por un grupo de eminentes católicos seculares, a pedido de la autoridad eclesiástica, Mons. Franceschi se hizo cargo de ella en 1932 —llegó a dirigirla exactamente 25 años—, en circunstancias muy difíciles para la misma. Recuerdo que por ese entonces, hace casi 25 años, me invitó a colaborar en su gran Revista. “Me han dado un cadáver, me dijo, que tenemos que hacer revivir”. Y a fe que en sus 25 años de director y colaborador máximo de la revista logró revitalizarla con su vigoroso espíritu, imprimiéndole la impronta de su propio pensamiento, hasta convertirla en la gran revista de los católicos argentinos e hispanoamericanos. Número tras número durante 25 años redactó su artículo de fondo y algunas de sus notas, iluminando los hechos y situaciones más complejos de la vida nacional e internacional con la luz de su doctrina, hecha de Filosofía y Teología. Sin ser un especialista, en estas disciplinas, las dominaba con solidez —e incluso estaba al tanto de las corrientes contemporáneas de las mismas— y sobre todo poseía una gran lucidez para esclarecer las realidades sociales concretas a la luz de los principios doctrinales cristianos.

Esa misma riqueza de doctrina y de lucidez de aplicación la proyectó en su múltiple apostolado intelectual de asesor, orador, confesor y director de almas. Muchos hombres que se acercaron a él, en busca de luz, lo experimentaron.

La verdad es que toda esa vigorosa y comprensiva inteligencia, enriquecida con una vasta cultura, hecha de lecturas y meditación, estaba movida y al servicio de su noble alma sacerdotal, de su inagotable caridad sobre todo.

Se puede decir sin exageración que medio siglo de la vida católica argentina y, en cierta medida al menos, aun hispanoamericana, queda iluminada y encendida con la llama del espíritu —inteligencia y amor— de esta gran alma que fué Monseñor Franceschi.

Como colaborador asiduo de *Criterio* durante casi 25 años, tuve la oportu-

nidad de tratarlo íntimamente y de gozar de su generosa amistad, de esa amistad que él cultivaba en prolongadas tertulias. Pude observar en él no sólo el vigor y la lucidez de su inteligencia —como en pocos— para dilucidar los más complejos problemas actuales —que siempre apasionaban su alma sacerdotal— sino su inmenso corazón, hecho de nobleza y generosidad, casi infantil, y ajeno a toda mezquindad. En una larga conversación que mantuve con él un mes antes de su muerte —y en un estado de postración física, que me hizo vislumbrar la proximidad de su desenlace— pude comprobar una vez más ambas notas de su alma: la llama encendida de su mente y el amor generoso de su corazón.

Quiera Dios que ambos rasgos, que nos enseñó a sus amigos y a los innumerables hombres que alguna vez se acercaron a él, sean la herencia para su revista *Criterio* y para cuantos tuvimos la honra y la alegría de ser sus amigos, sobre todo en los momentos de división y confusión porque atraviesa nuestro País.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

V CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA

I

ORGANIZACIÓN DEL CONGRESO

1. — La primera nota de este Congreso es el modo singular cómo se ha elaborado su plan. El Comité Ejecutivo del V Congreso Interamericano de Filosofía invitó a los filósofos americanos a participar del mismo sin prefijar los temas a que habían de ajustarse los trabajos. El programa se organizaría de acuerdo a las comunicaciones presentadas. Tal procedimiento pudo aparecer a primera vista capaz de conducir a una multiplicidad informe de temas dispares; y sin embargo no sucedió así, ya que los trabajos pudieron ser ubicados fácilmente dentro de las divisiones clásicas de la Filosofía y de su historia. En cambio, se consiguió así resguardar mejor la libertad en la elección de los temas. Cada filósofo pudo elegir y tratar el tema que quiso y como quiso, sin adaptarlo a un plan prefijado.

A esta nota de amplitud del Comité organizador, que facilitó el trabajo de los congresistas, debemos añadir una segunda, que hizo posible la participación de muchos filósofos desconocidos para el Comité: la de pedir a cada uno de los miembros más conocidos y especialmente invitados la nómina de diez filósofos de su propio país a quienes el Comité pudiese solicitar intervenir en la justa filosófica.

2. — El Congreso tuvo lugar en *Gallaudet College* —la célebre institución, única en su género, consagrada a la rehabilitación de los sordos— por un generoso ofrecimiento de su Dirección. Nunca olvidaremos los participantes del Congreso la cordial acogida y la constante y dedicada atención de que fuimos objeto por parte de la Dirección, profesores y personal del Gallaudet

College, durante los días del Congreso. Realmente nos sentimos como en nuestra propia casa, rodeados del afecto y delicada solicitud por parte de todo el personal de esta institución, así como de los miembros del Comité Ejecutivo del Congreso y de sus familiares. Queremos nombrar aquí especialmente a Roderick M. Chisholm, Presidente del Comité Ejecutivo, a Cornelius Krusé, Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía, y a Christopher B. Garnett, Presidente del Comité Loral del Gallaudet College, aunque somos conscientes de muchas omisiones, ya que deberíamos recordar aquí muchos otros nombres. Al fin de la primera parte de esta relación vamos a consignar los de los diversos Comités del Congreso, que actuaron con tanta dedicación y eficacia.

Por primera vez, que sepamos, en la historia de estas reuniones, el Comité Ejecutivo logró concentrar en un mismo lugar el hospedaje de los participantes del Congreso y las sesiones del mismo. Con lo cual se logró no sólo evitar los inconvenientes del traslado, sino sobre todo realizar una verdadera convivencia y hacer vivir intensamente, *full-time*, el Congreso; pues las conversaciones y discusiones de los temas planteados en las reuniones del mismo, se pudieron continuar sin dificultad durante el día ya en los salones del Instituto, ya en su hermoso parque. Esta convivencia plena permitió un mayor acercamiento personal de los filósofos; lo cual, en reuniones como ésta, es sin duda uno de los saldos más valiosos de las mismas.

3.— Las horas de trabajo del Congreso fueron distribuídas del siguiente modo: por la mañana las reuniones plenarias y, por la tarde temprano, las reuniones ordinarias. De este modo quedaban libres las últimas horas de la tarde, en las cuales el Comité Ejecutivo organizó visitas a las *Naciones Americanas*, a la *Biblioteca del Congreso*, a la *Galería Nacional de Arte*, a la *Casa Blanca* y monumentos de la ciudad, a un concierto y a un espectáculo de danzas folklóricas. Sin perder ningún día de trabajo, gracias a la buena organización y a los medios de traslado que el Comité puso a su disposición, los congresistas pudieron disfrutar de estos paseos y visitas culturales, que contribuyeron también a una mayor comunicación y amistad de sus miembros. Y sabido es que un trato íntimo favorece la mutua comprensión entre los hombres de buena voluntad, y en muchos casos la bondad personal suaviza la agresividad e intolerancia que de sí tienen las ideas.

4.— Finalmente, durante el Congreso reinó un espíritu de mutuo respeto, comprensión y cordialidad, que no lograron romper las discusiones —a veces sostenidas y un tanto agrias— de los filósofos. A crear tal ambiente contribuyó sobremanera el espíritu juvenil y generoso de los dueños de casa: de los miembros de los Comités Ejecutivos y Local ante todo, y también de los filósofos norteamericanos, en general. Su alegría desbordante y casi infantil, su amistad cordial y generosa, lograron contagiar a todos e imprimir esta impronta al ambiente. Porque la verdad es que los norteamericanos —también cuando son filósofos— poseen una vigorosa salud espiritual y un auténtico respeto por los demás, aún en el caso de profesar sistemas antiespiritualistas, neoempiristas y neopositivistas, que de por sí deberían conducir a la negación de tal espíritu. Diríamos que, aún en tales casos, como personas son superiores a sus ideas; y que éstas no han logrado diluír ni envenenar ese buen espíritu.

5.— Con el fin de obviar los inconvenientes provenientes de los dos idiomas de los congresistas; inglés y castellano, el Comité Ejecutivo tomó las siguientes medidas: la de publicar en mimeógrafo todas las comunicaciones en su lengua original —inglés o castellano o portugués— y en su traducción inglesa o castellana. Los congresistas tuvieron así la oportunidad de leer en su propio idioma todas las comunicaciones antes de las reuniones.

En segundo lugar, mientras los autores leían o exponían sus comunicaciones, los traductores las vertían al inglés y al castellano, según los casos, de modo que cada uno de los oyentes podía oír ya al propio relator ya a su traductor con un receptor auricular.

6.— El *Comité Organizador* del Congreso estuvo formado por los siguientes profesores de Estados Unidos: *Presidente*: Roderick M. Chisholm; *Vocales*: Hubert G. Alexander, William R. Dennes, Marvin Farber, Elizabeth F. Flower, Christopher B. Garnett, W. V. Quine, Patrick Romanell y Herbert W. Schneider.

El *Comité Organizador del Programa* del Congreso estuvo formado por los siguientes profesores: *Presidente*: Patrick Romanell; *Vocales*: Hubert G. Alexander, Roderick M. Chisholm y Elizabeth F. Flower.

El *Comité Local* del Congreso estuvo formado por los siguientes profesores: *Presidente*: Christopher B. Garnett; *Vocales*: Aníbal Sánchez Reulet, Howard F. Cline, Monseñor John F. Ryan, Rdo. Padre Edward Jacklin, S. J., Ralph C. John, Eugene Holmes, Lucius Garvin y William Gerbert.

Debemos recordar aquí también, por su eficaz intervención, a la *American Philosophical Association*, con su Presidente Max H. Fisch, y a la *Sociedad Interamericana de Filosofía*, con su incansable organizador y Presidente Cornelius Krusé.

I I

EL CONGRESO EN SÍ MISMO

1.— El Congreso abarcó los más diversos tópicos de la Filosofía agrupados de la siguiente manera:

I. — Sesiones plenarias

1. La Filosofía y Los Filósofos.
2. Proyecto y Hombre.
3. Conducta humana.
4. Kierkegaard y Heidegger.
5. Valor y ontología.

II. — Sesiones ordinarias

1. Lógica y Ética.
2. Kant y Mill.
3. Ética y Filosofía Social.
5. Filosofía del Arte.

6. Lógica y Verdad.
7. Descartes y el Cartesianoismo.
8. Metafísica y Cosmología.
9. Filosofía de las Ciencias.
10. Historia de la Filosofía y Filosofía de la Historia.
11. Filosofía del Derecho.
12. Filosofía de la Cultura.
13. Filosofía del Hombre.
14. Existencialismo.
15. Filosofía en América.
16. Filosofía de la Filosofía.

El Congreso ha reflejado las preferencias por las que se inclina la Filosofía actual en América, principalmente la Norteamericana, ya que, como era natural, los filósofos de este país formaban la mayoría del Congreso.

Tales preferencias se han polarizado principalmente en dos temas centrales en sus múltiples derivaciones: 1) el *Hombre* con sus diversos problemas sobre la persona en sí y frente a la Sociedad, su libertad y su conducta moral, individual y social, su ser en el tiempo y en la historia, su cultura, el derecho y el arte; y 2) el problema del *Saber Científico*, y de la *Lógica Matemática* como su expresión más rigurosa.

2. — El problema del *Hombre* y del *Humanismo* en todas sus manifestaciones es indudablemente el tema central de la Filosofía actual en el mundo, también en América.

Tal tema ha sido abordado en el Congreso en sus múltiples aspectos y con las más opuestas soluciones: desde la *clásica ontológica*, que busca en sus raíces sustanciales de espíritu y materia la constitución del ser del hombre y de las múltiples realizaciones de su vida y su relación con la Sociedad, hasta las *existencialistas*, que intentan explicar al hombre como algo que no es, desprovisto de toda naturaleza, y que simplemente se hace, pasando por las zonas intermedias de las *descripciones empírico-fenomenológicas, culturales e históricas*, sin mayor penetración metafísica.

Bajo la influencia germana de Dilthey y especialmente de Husserl, Scheler y Hartmann un buen número de trabajos del Congreso se han orientado hacia los problemas de la *cultura* y de los *objetos* y sobre todo de los *valores*, en relación principalmente con el *Arte*, la *Ética* y el *Derecho*.

El *Tiempo* y la *Historia*, en relación con el ser y el obrar del hombre, ha sido otro de los problemas abordados con más insistencia y desde diversos ángulos. Sin haber sido mencionado siempre en tales temas ha quedado patente la influencia, o la presencia al menos, de la Filosofía europea contemporánea, principalmente de Heidegger.

El problema de la *Libertad*, que acucia como nunca a la conciencia de Occidente —sin duda porque nunca el hombre ha estado más amenazado de perderla— ha sido tratado ya en un plano estrictamente ontológico o antropológico, ya en un plano moral en relación con la doctrina de los valores y de las normas éticas y jurídicas.

Las *relaciones de la Persona con la Sociedad* fueron también tratadas y siempre en un sentido *personalista* o en defensa de la persona individual frente al Estado, bien que con fundamentaciones diversas, en ocasiones realmente

antipersonalistas. No se oyó ninguna defensa del *monismo totalitario*, y menos aún en su faz *materialista dialéctica*. Era natural que así sucediese en este Congreso celebrado en un País que se enfrenta contra el Comunismo y donde el respeto a la libertad y a los derechos de la persona humana son realmente reconocidos y acatados como la razón misma de ser del Estado.

El *Arte*, en América como en Europa, sigue apasionando a los Filósofos, no tanto en la constitución misma de la factura artística, cuanto en las raíces humanas que lo nutren, es decir, como creación y proyección del ser mismo del hombre individual y social.

Es importante subrayar que en su mayor parte los trabajos presentados en torno a los diversos aspectos del ser del *Hombre* —*ontológico, antropológico, axiológico, ético, cultural, histórico y estético*— se orientan a *de-velar* el sentido recóndito del hombre en su íntimo ser o en sus más variadas proyecciones, en busca de una solución constructiva, para organizar su vida individual y social, de acuerdo a sus exigencias *espirituales y humanas*, es decir, se orientan en busca de una *solución espiritualista y humanista*. ¡Lástima que muchos de esos esfuerzos —en ocasiones de aguda penetración y casi siempre de elevada nobleza— no pasen de descripciones empírico-fenomenológicas y vagas aspiraciones, sin alcanzar una sólida fundamentación, a causa del espíritu anti-metafísico de que vienen cargadas por prejuicios sistemáticos o metodológicos!

Es oportuno advertir finalmente, que la mayor parte de las comunicaciones de los filósofos latinoamericanos —fieles a su espíritu latino— se han ubicado en uno de los aspectos de este primer tema central del Congreso, acerca del *Hombre*; bien que sobre el mismo versaran también no pocos trabajos de los filósofos de Estados Unidos.

3. — En cambio, el tema del *Valor de las Ciencias* y de la *Lógica Matemática* —abundantemente abordado en el Congreso— ha sido objeto de una preferencia abrumadora por parte de los representantes norteamericanos. Sin duda tal preferencia obedece a una realidad histórica por ellos vivida: el desarrollo enorme de las Ciencias empíricas y especialmente de las Físico-matemáticas y de sus aplicaciones técnicas. Un deseo de descubrir la estructura y valor de las mismas y de buscarles una expresión lógico-matemática adecuada y rigurosa ha conducido a los Filósofos de Norteamérica —aunque no exclusivamente a ellos, como puede verse en los trabajos del Congreso— a optar por ese tipo de Filosofía, de acuerdo a la realidad histórica tan intensamente vivida en su país, en consecuencia, por lo demás, con las preferencias pragmáticas de su propia idiosincracia y con la tradición de los grandes representantes de la Filosofía nacional: James, Peirce y Dewey.

La *Lógica-matemática* contemporánea viene cargada del neoempirismo del *Círculo de Viena*: sólo lo *verificable* por la experiencia de muchos, es decir, únicamente lo *material sensible*, puede ser objeto de la Ciencia y de la Filosofía. Todo lo que trasciende estos fenómenos son *pseudo-problemas*.

Algunos Filósofos del Congreso participaban de esta concepción, que arbitrariamente limita el objeto de la Filosofía, privando a ésta de sus problemas más acuciantes y fundamentales, como el de la Metafísica —qué es el ser y el Ser divino—, de la Antropología —qué es el Hombre—, y de la Moral —cuál es el camino del perfeccionamiento humano.

Sin embargo, muchos otros filósofos —acaso los más eminentes— han demostrado en el Congreso haber superado tales prejuicios neo-empiristas y pues-

to en claro que su posición denota solamente una limitación en la elección del tema filosófico. En efecto, no pocos de estos Filósofos que ahondaron los abstrusos temas de la Lógica-matemática simplemente buscan alcanzar un lenguaje matemático cada vez más preciso del concepto, sin otra preocupación. Es cierto que por momentos, aún en algunos de ellos, afloró el nominalismo empírico, pero aún en tales casos nos quedamos con la duda de si tal posición empirista o materialista, subyacente a su concepción lógico-matemática o epistemológica, llegaba o no a constituir una tesis propiamente tal, en que se fundamentasen y dependiesen sus teorías lógicas. Más bien aparecía una dedicación exclusiva a la lógica-matemática o a la epistemología, sin intención, al menos confesada y expresa, de fundamentarlas en el empirismo.

Como ya lo ha advertido muy sabiamente uno de sus más eminentes cultores, el Padre I. M. Bochenski ⁽¹⁾ —y también J. Maritain ⁽²⁾— la Lógica-matemática como expresión matemática rigurosa del lenguaje y de los conceptos y juicios es independiente y separable de la Filosofía neo-empirista, tan pobre, que le dió origen. Más aún, sólo con independencia de ella y del consiguiente nominalismo es capaz de alcanzar toda su significación y fecundidad lógica. La validez de esta lógica no depende del neo-empirismo que le dió origen, sino que paradójicamente ha prosperado a pesar e independizándose de él.

Algunos trabajos y discusiones de Washington han demostrado el gran desarrollo y precisión que esta Lógica-matemática, cultivada por sí misma y sin prejuicios de ningún orden, ha alcanzado, especialmente en los cultores norteamericanos. Indudablemente el lenguaje filosófico ha logrado en ella una expresión cada vez más rigurosa, que permite llevar el raciocinio más y más lejos, a nuevos términos, y con un rigor y precisión hasta ahora no alcanzados, que eliminan casi enteramente toda posibilidad de desviación en el aspecto formal aun en los raciocinios más complicados y abstrusos.

De todos modos es éste uno de los puntos donde la Filosofía contemporánea ha logrado más positivos avances y más auténticos resultados, y uno de los pocos —sino el único— donde parece haberse conseguido una unanimidad sustancial de sus cultores.

El Congreso de Filosofía ha puesto en evidencia tales avances y tal unanimidad, debidos en gran parte a la seriedad e intensidad con que tales estudios se realizan en la actualidad en el mundo y especialmente en Estados Unidos.

4. — El Congreso ha puesto en evidencia que el espíritu anti-metafísico, que con diversas alternativas ha dominado en América después de la Colonia, no ha sido enteramente dominado. Muy pocas comunicaciones del Congreso han versado *ex-professo* sobre temas metafísicos.

El problema gnoseológico, abordado por alguno que otro trabajo y tocado o subyacente en muchos, tampoco llegó a constituir preocupación dominante del Congreso; y se ve que desde la Fenomenología y, más aún, desde el Existencialismo, ha perdido su carácter dominante y casi excluyente, que poseyó durante un siglo desde Kant.

(1) *La Filosofía Actual*, pág. 70 y sigs., especialmente pág. 79, 2ª Edic., Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1951.

(2) *Quatre Essais sur L'esprit dans sa Condition Charnelle*, pág. 186 y sigs., Desclée de Brouwer, París, 1939.

El vigor del espíritu americano —aumentado en los norteamericanos por su salud física y psíquica— que busca confiadamente una salida a sus problemas, no confirió al Existencialismo y a las Filosofías nihilistas y pesimistas la importancia que poseen en Europa. Tales Filosofías apenas si asomaron en el horizonte del Congreso y, en alguna comunicación, más a título de exposición y crítica, que de defensa.

Tampoco apareció, al menos claramente, la defensa del Materialismo dialéctico, aunque alguna comunicación, muy veladamente y sin nombrarlo siquiera, apuntara a cierta justificación del Comunismo.

III

CONCLUSIONES

El fin de los Congresos, tal como de hecho se realizan, con la intervención de representantes de sistemas tan opuestos, no puede ser otro que el de reflejar la vida filosófica del mundo o de una región; en el caso de este Congreso Interamericano era el de reflejar la realidad filosófica de América. ¿Lo ha logrado?

Creemos que substancialmente sí. A través de sus múltiples comunicaciones y discusiones el Congreso ha hecho ver que la Filosofía en América es seriamente cultivada; que se ha superado en gran parte —aunque no del todo— la improvisación y la limitación de otros tiempos; y que para un número creciente de estudiosos de nuestro Continente constituye el objeto de una dedicación exclusiva. Sin embargo, debemos reconocer que aún no ha sido enteramente superado el gran mal que aqueja a la Filosofía y a la Ciencia americanas: la falta de consagración total a ella y el practicarse en ocasiones sin el debido instrumental metodológico y cultural. Todavía hay gente en América —aunque en número cada vez menor— como se vió en el Congreso, que, dedicada a las Letras, a la Historia o a otras actividades, *también* consagra algún tiempo a la Filosofía; y, lo que es más grave, lo hace improvisadamente, sin la debida preparación metodológica, histórica y privados de la indispensable formación doctrinal. Y así no faltaron comunicaciones carentes de método y rigor filosóficos. Pero vamos en camino de superar esta deficiencia propia de los pueblos nuevos, según se pudo comprobar también en el Congreso.

El éxito de éste no es el haber descubierto un genio o haber develado una nueva teoría filosófica; sino haber cumplido con el fin señalado de semejantes reuniones: haber puesto de manifiesto la riqueza y la seriedad de una vida auténticamente filosófica, cultivada por un número cada vez mayor de hombres exclusivamente dedicados con inteligencia y con amor a ella, pese a que sus resultados no hayan sido siempre extraordinarios y a veces hasta pobres; en estos casos a causa de no haberse alcanzado las condiciones metodológicas o formativas necesarias, cuando no la libertad indispensable para superar los prejuicios de sistemas o círculos. Porque en América, sobre todo en la del Sur, inciden en la Filosofía otras corrientes ideológicas, principalmente políticas y sectarias.

Lamentamos la ausencia de muchos Filósofos americanos en el Congreso. La verdad es que muchos Filósofos, a veces muy representativos, parecieran huir de estas reuniones, sea por miedo de comprometer su prestigio en las dis-

cusiones, sea también por la misma manera de ser de su vida contemplativa, que no se aviene siempre a estos encuentros. Los Filósofos más audaces en las especulaciones, son a veces tímidos en la vida cotidiana y en el contacto con los demás. Sea ello lo que fuere, es de lamentar tal ausencia, principalmente de numerosos Filósofos católicos de Estados Unidos, que por lo demás suelen tener sus congresos anuales entre ellos. No llegamos a comprender cómo este abundante y vigoroso pensamiento filosófico de Norteamérica no haya estado presente y aportado al Congreso su benéfica contribución.

Pese a esta y otras limitaciones, juzgamos que el V Congreso Interamericano de Filosofía deja un buen saldo en su favor. He aquí las notas sobresalientes de su contribución:

1) En primer lugar, haber realizado el fin promordial del Congreso: mostrar la realidad de la existencia de una Filosofía, que —pese a no haber alcanzado plena madurez, como en Europa— es cultivada con seriedad y dedicación por un número creciente de estudiosos.

2) El Congreso ha logrado además poner en contacto vivo y fecundo a casi trescientos Filósofos de toda América. Y como quiera que son ya cinco los Congresos Interamericanos de Filosofía, realizados con regular periodicidad, tales encuentros internacionales han contribuido a mantener un contacto vivo entre los principales Filósofos de América y a crear entre ellos una cordial amistad, que ayuda muy eficazmente a una mutua comprensión y a un intercambio espiritual fecundo entre los distintos representantes de la Filosofía en América.

3) Este mismo intercambio intelectual y cordial, intensamente vivido durante varias jornadas por los filósofos más sobresalientes de América, ha contribuido también a tomar conciencia de las distintas direcciones por donde se encamina el pensamiento filosófico en nuestro Continente, en una palabra, a una visión comprehensiva de la compleja realidad histórica de la Filosofía americana en el momento actual.

4) Estas múltiples y diferentes corrientes filosóficas, puestas de manifiesto en el Congreso, han mostrado que la Filosofía en América no es sino la Filosofía simplemente tal, la Filosofía que ha alcanzado su ápice en Occidente y, concretamente en Europa; y que los filósofos americanos, con su modalidad y estilo propios, son filósofos en la línea tradicional de Europa. La realidad del Congreso viene a echar por tierra el mito tendencioso de la *Filosofía Americana*, en el sentido de una Filosofía autóctona y diversa de la de Europa, ya que esta Filosofía Americana, con su manera de ser y sus problemas propios, no tiene sin embargo otra realidad ni otro sentido que la de la Filosofía europea o, mejor todavía, de la Filosofía universal o simplemente tal.

En conclusión, tanto por su organización, como por la vida filosófica tan intensamente desarrollada en sus jornadas, el V Congreso Interamericano de Filosofía ha aportado positivos resultados y constituye un verdadero paso hacia adelante en el camino de conquista de la Filosofía en el Nuevo Mundo.

Damos a continuación la nómina de los títulos de las Comunicaciones presentadas al Congreso con el nombre de sus respectivos autores:

JULIO — LUNES 8

SESIONES ORDINARIAS

- I. Héctor Neri Castañeda: Nota sobre la Lógica de los Fines y Medios.
Alan Ross Anderson: The Logis of Norms.
Charles A. Baylis: Empirical Grounds for Normative Ethical Judgments.
- II. Bernard Wand: Reason, Grace, and Freedom.
David Baumgardt: What is left of the Categorical Imperative?
George A. Clark: Is Mill's Notorious Analogy Valid?
- III. Mons. Octavio Nicolás Derisi: Relaciones del Bien de la Persona y del Bien de la Sociedad.
William T. Fontaine: Segregation and Desegregation as Complex Ethical Agreement
Leopoldo Zea: Fenomenología y Dialéctica de la Derecha y la Izquierda.

MARTES 9. — PRIMERA SESION PLENARIA - Fulton H. Anderson: The Role of Aesthetical Concepts in Aristotle's Philosophy.

- Robert J. Henle, S. J.: Intelligence and Modern Philosophers.
Cornelius Krusé: The Centenary of a Great American Philosopher: Josiah Royce.
José Vasconcelos: La Etapa de la Armonía en el Pensamiento Filosófico.
Jorge Millas: El Pensamiento Racional como Sustituto de la Experiencia.

SESIONES ORDINARIAS

- IV. Walter Blumenfeld: Valor y Valoración.
Oliver A. Johnson: The Necessity of Value in a World of Facts.
Peter A. Bertocci: The Person, Obligation, and Value.
J. Cruz Costa: História das Idéias e Valores.
- V. Joseph Margolis: Proposals on the Logic of Esthetic Judgments.
Arthur Berndtson: Beauty and Embodiment.
Max Rieser: Metaphoric Expression in Plastic Arts.
Rosaura García Tadurí: El Aspecto Social del Arte.
Samuel Ramos: Sobre Estética.

MIÉRCOLES 10. — SEGUNDA SESION PLENARIA - Manuel Granell: Notas para una Ciencia del Autohacerse del Hombre.

- Curt J. Ducasse: Life, Telism, and Mechanism.

SESIONES ORDINARIAS

- VI. George Nakhnikian and Wesley Salmon: 'Exists' as a Predicate.
R. M. Martin: The Notion of Analytic Truth.
Arthur Pap: Nominalism, Empiricism, and Universals.
Hugo Adam Bedau: The Analysis of Thought.
- VII. Robert C. Gilpin: Experience and Deduction in the Method of Descartes.
Leonora C. Rosenfield: Peripatetic Adversaries of Cartesianism in Seventeenth Century France.
Bogumil Jasinowski: Sur l'Impossibilité de Traiter le Problème du Cogito Séparément de l'Argument Ontologique et de la Théorie Leibnitsienne de Jugement Analytique.
Camille Lhérisson: Les Nouvelles Bases Philosophiques de la Science.

TERCERA SESION PLENARIA - Eduardo García Máñez: El Concepto y Papel de las Definiciones en el Campo Jurídico.

- Charles W. Hendel: Sovereignty and the Idea of Republic.
Miguel Reale: A Crise do Normativismo Jurídico e o Exigência de uma Normatividade Concreta.
John A. Irving: The Aesthetic Temper in Ethics.

- JUEVES 11. — CUARTA SESION PLENARIA - Arthur E. Murphy: Examination of the Thesis of Kierkegaard that Truth is Subjectivity.
Fritz Joachim von Rintelen: Heidegger's Existentialism.

SESIONES ORDINARIAS

- VIII. Charles Hartshorne: The Primacy of Asymmetrical Relations as Clues to Philosophical Solutions.
Walter Cerf: Abstraction and the History of Geometry.
R. S. Brumbaugh: The Appearance of Time.
Eduardo Nicol: El Fundamento Apodíctico de la Ciencia Metafísica.
- IX. Francisco Miró Quesada: Crisis de la Ciencia y Teoría de la Razón.
Mario Bunge: Sobre el Dominio Causal de las Leyes Naturales.
Roberto Torretti: Causalidad y Evolución.
Thelma Z. Lavine: The Genetic Fallacy and the Sciences of Man.
- X. R. A. Tsanoff: Problems of the Historical Method in Philosophy.
Pedro Vicente Aja: La Historicidad de la Vida Humana.
Félix Schwartzmann: Significado de las Relaciones entre Naturaleza e Historia para el Conocimiento Histórico.
A. R. Caponigri: The Time of History.

- VIERNES 12. — QUINTA SESION PLENARIA - Jaime Vélez Sáenz: Sobre la Ontología de los Valores.
Risieri Frondizi: Valor y Situación

SESIONES ORDINARIAS

- XI. Luis Recaséns Siches: Justicia: Investigación sobre las Implicaciones Axiológicas de la Idea Formal de Proporción.
Mercedes García Tudurí de Coya: Esencia y Forma de la Democracia.
Benigno Mantilla Pineda: Los Derechos Inalienables de la Persona Humana.
Ladislao Tarnói de Tharnó: "Posibilidad" y "Efectividad" del "Ser" del Derecho.
- XII. José R. Echeverría: Reflexiones sobre la Cultura.
Laureano Pelayo García: Contorno del Hombre.
Carlos Cossio: La Opinión Pública.
- XIII. Juan Adolfo Vázquez: La Idea del Hombre y los Planos del Ente.
John E. Smith: Knowledge of Selves and the Theory of Interpretation.
William E. Nietmann: Personal Decision and Knowledge.
- XIV. Andrés Avelino: Los Problemas Antinómicos del Existencialismo de Heidegger.
Agustín Basave Fernández del Valle: Un Bosquejo Valorativo del Existencialismo.
José A. Franquiz: Hunger for God and Thirst for Immortality in Don Miguel de Unamuno.
Angel J. Casares: La Autenticidad Existencial.
- XV. Edward H. Madden: Charles S. Peirce's Search for a Method.
Emanuel G. Mesthene: The Role of Language in the Philosophy of John Dewey.
Arturo Ardao: Arte y Estética en John Dewey y Pedro Figari.
- XVI. Walter Robert Corti: A Swiss Conception of an International Philosophical Academy.
William Gerber: The Significance of Disagreement among Philosophers.
Humberto Piñera Llera: El Esencial Problematismo de la Filosofía.

OCTAVIO NICOLAS DERISI
The Catholic University of America,
Washington, 15 de julio de 1957.

BIBLIOGRAFIA

L'UNIVERS LEIBNIZIEN, por *Joseph Moreau*, Emmanuel Vitte, París, 1956.

Tal como el autor lo expresa en el prólogo se trata de una visión de conjunto de la filosofía de Leibniz acalarada por la consideración de su desarrollo. La obra está dividida en tres partes precedidas por una introducción. En ésta se considera el origen y caracteres de dicha filosofía, los cuales son iluminados por la comprensión del fin que motiva su filosofar: el deseo de conciliar las nuevas concepciones en boga en su época, con la tradición; la razón, con la fe. Defender la verdad que, buscada con ardor, debe aproximar a Dios, mientras que si lo es superficialmente, aleja de El.

Por otra parte, para Moreau, la originalidad del sistema leibniziano "reside en su intuición dinamista más próxima al animismo que al teísmo, que ve en toda existencia corporal la manifestación de un espíritu" (pág. 18).

En la primera parte titulada "La filosofía juvenil de Leibniz", el autor pone en evidencia que, desde sus primeros ensayos, éste se esfuerza por conciliar el mecanicismo, proveniente de una concepción naturalista del universo, basada en la causalidad eliciente, con el finalismo que surge de su consideración metafísica. Así con su noción de la armonía preestablecida superpuesta a la de economía universal, trata de superar los sistemas de Malebranche y Spinoza, cuyas influencias experimenta.

En el análisis de "Los instrumentos de elaboración", realizado en la 2ª parte del libro, se destacan las dificultades que debió vencer Leibniz para dar coherencia lógica a la formulación de su sistema. Estas lo llevan a la creación del cálculo infinitesimal y a la búsqueda de una "característica universal", especie de receta para descubrir la verdad, por la cual se lo considera uno de los precursores de la moderna lógica simbólica.

En la "Síntesis final", con la que culmina la exposición de J. Moreau, se pone de relieve que los dos niveles de explicación de la metodología leibniziana: el físico, mecanicista y el metafísico, dinamista, no se superponen simplemente para completarse o compensar el uno las deficiencias del otro, sino que se compenetran y armonizan. En última instancia, el dinamismo metafísico fundamenta el mecanicismo geométrico. Así, a través de una acertada presentación de los textos de Leibniz, se vislumbra su ponderable esfuerzo por una comprensión filosófica de los dos reinos: el natural y el sobrenatural.

Es indudable que la obra de J. Moreau cumplirá el objetivo que él se propuso: contribuir al conocimiento y valoración de una importante manifestación de la *Philosophia perennis*.

PERLA L. DE AMBROGGIO

ITINERARIO PARA A VERDADE, por *Ubaldo Puppi*, Agir, Río de Janeiro, 1953, 317 págs.

En esta obra el Profesor de la Universidad de Curitiba (Paraná) reconstruye reflexiva y filosóficamente el itinerario seguido por la inteligencia para alcanzar la verdad.

Dentro de un plan bien concebido ha expuesto con orden y fundamentado con rigor este camino de la inteligencia sobre las exigencias del ser. El pensamiento de P., nutrido en las fuentes más puras de la *Philosophia Perennis* —de Santo Tomás sobre todo y de sus grandes comentaristas contemporáneos, y en primer lugar de Garrigou-Lagrange y Maritain— que conoce y comprende a fondo, se desarrolla después por el mismo valor de aquéllas, con su propia fuerza en una síntesis orgánica.

Los estadios de este *Itinerario* en busca de la verdad y de su fundamentación filosófica son los siguientes: *El problema de la Verdad*, *Metafísica de los principios y del saber en sus diversas formas* y de su desarrollo por sus diversos caminos, *Las relaciones del Conocimiento vulgar y del Conocimiento metafísico*, terminando con *La Solución del problema de la Verdad desde la intuición del ente*.

El autor ha sabido reunir las diferentes tesis tomadas de la Psicología, Gnoseología y Metafísica tomistas en un todo orgánico y, hacer ver cómo todo el conocimiento humano se funda y estructura metafísicamente desde el ser. Esta valiosa síntesis tomista, re-creada vitalmente con fuerza original por P., pone de manifiesto cómo el tomismo cimenta todo el conocimiento de la verdad sobre la intuición de la experiencia sensitiva penetrada por la intuición intelectual del ser, desde la cual y apoyándose siempre en ella, va articulando con vigor dialéctico y metafísico toda la estructura del saber. El conocimiento de la verdad en el tomismo —es lo que viene a poner en claro el sólido trabajo de P.— no está determinado por principios adoptados a priori, sino por las intuiciones primeras de la experiencia y de la inteligencia, en las cuales son develados también los principios, cuya ulterior construcción noética y sistemática está nutrida, sostenida y articulada en todos sus pasos sobre la realidad, por eso, la obra va precedida por una Carta-Prólogo de J. Maritain, en que el ilustre tomista francés enaltece la obra de la inteligencia y de la Filosofía organizada sobre el ser y su existencia, tal como ejemplarmente la ha realizado en este trabajo el joven e inteligente Profesor de Curitiba.

Hermosamente impreso, sale con el signo de la acreditada Editorial Católica Agir, de Río de Janeiro.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE THOMISTE, por *A. Bernard, O. P.*,
Aubanel Père, Avignon, 1954, 136 págs.

Los principales puntos del tomismo son expuestos en esta obra de una manera sencilla, accesible al lector común. "No se encontrará en estas páginas, nos advierte el autor al comienzo de su trabajo, ni un Manual ni un Tratado completo de filosofía tomista". Su propósito es "trazar un simple croquis de las posiciones claves y de las líneas de fuerza del tomismo" (pág. 7). De su exposición ha excluido la lógica y la moral, porque ellas le hubiesen exigido un desarrollo mayor al que se puede dar en una simple Introducción. "Es más difícil extraer de la obra del Doctor Angélico una filosofía moral que una síntesis especulativa" (ibid.).

El fin que ha guiado al autor de esta obra es la exposición de las principales tesis de la filosofía tomista de un modo sintético y orgánico a la vez. Se trata, pues, de una verdadera *Iniciación* a la filosofía de Sto. Tomás, no para especialistas sino para gente ilustrada, que busca una visión de conjunto y viva de esta Filosofía, cuya característica es el estar toda ella elaborada desde el ser y sus exigencias, como muy bien lo ha puesto de manifiesto el autor.

Obra tan útil y bien lograda ganaría con una división adecuada con títulos y subtítulos de los diferentes párrafos y con una presentación tipográfica más nítida.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

PRESENTATION DE LA SOMME THEOLOGIQUE, por *A. Bernard, O. P.*,
Aubanel Père, Avignon, 1954, 172 págs.

El propósito del autor está expresado en el Prólogo de la obra: "No se encontrará aquí un curso de teología, ni una exposición del tomismo, ni un resumen ni una traducción, sino una presentación de la doctrina de la *Summa*, lo más exacta y substancialmente completa posible" (pág. 7).

Con sencillez y soltura B. nos ofrece aquí una síntesis de la *Summa*, en el orden orgánico de la misma. Dado el carácter sintético de la obra y la amplitud de la *Summa*, el autor sólo puede ofrecer un resumen breve, pero muy claro y exacto, de los temas de la misma, bien que en algunos de ellos, como en el concerniente a la Ciencia Teológica, se ha extendido un tanto más por la misma complejidad del objeto.

Esta *Presentation* ayudará para hacerse una idea cabal de la doctrina encerrada en la obra cumbre de Sto. Tomás a cuantos carecen de tiempo o formación necesaria a fin de enfrentarse con una lectura y meditación directa de la misma; y también a los estudiantes de filosofía y teología, para disponerse a ella más gustosamente con una visión sintética de la misma.

Como la obra anterior del mismo autor, también ésta, hubiera ganado con una mejor presentación material, que, por otra parte, merecía.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SUJECION Y LIBERTAD DEL PENSAMIENTO CATOLICO, por *A. Hartmann, J. Lotz, J. de Vries, C. Wenemer, P. Overhage, J. Loose, O. Semmelroth*, versión del alemán de C. Ruiz Garrido, editorial Herder, Barcelona, Buenos Aires (Carlos Pellegrini 1179), 1955, 298 págs.

El fin de la segunda guerra mundial marcó, nadie hoy lo duda, una nueva era en los estudios teológicos. Parecería que los sufrimientos y la sangre tan generosamente derramada abonaran un ansia de vitalizar la ciencia sagrada y hacer de ella un saber verdaderamente operante. Un contacto directo y prolongado con hombres de todas las condiciones e ideologías impelía a los teólogos adaptar a ellos el mensaje de salvación que eran portadores. La marcha de las ciencias positivas y las corrientes filosóficas que apasionaban a los hombres de postguerra —el existencialismo y el marxismo sobre todo— fueron estudiadas con cuidadosa atención. Se procedió a la revisión de métodos expositivos y teorías. Naturalmente esto no podría hacerse sino a costa de ensayos y corriendo el riesgo de posibles equivocaciones. Pero, alentados por las palabras del propio Pontífice —en múltiples documentos, señaladamente en la encíclica *Divino afflante*— los investigadores de la ciencia sagrada se dieron a la labor con valentía y entusiasmo.

Como era de prever, algunos tomaron rumbos que alarmaron a sus colegas, originándose así una abundante literatura, casi toda ella formada por artículos de revistas especializadas, donde, para honor del pensamiento católico, campeaban soberanas la medida y la probidad científica. Pero, como inevitablemente sucede, la controversia pasó a manos de articulistas de segundo orden y entonces comenzó a perderse elevación tanto en el tono como en la expresión. No era aventurado presagiar, allá por 1950, una intervención del magisterio eclesiástico. En este ambiente apareció la *Humani Generis*; y sería esperar lo imposible pensar que las reacciones provocadas por ella no estuvieran condicionadas por las posiciones previamente adoptadas.

Quienes seguían de lejos las controversias, se sintieron inmediatamente inclinados a ver en la encíclica un acto defensivo del patrimonio teológico tradicional, amenazado por peligrosas innovaciones. Sería un documento condecoratorio y negativo. Muchos se sintieron desalentados ante lo que parecía una coartación de la libertad de investigación y del necesario contacto con las preocupaciones del mundo contemporáneo. Otros, en cambio, proclamaron el triunfo de las posiciones clásicas, que, naturalmente, eran las suyas.

Hoy a más de un lustro de su aparición, difícilmente alguno podría dejar de admitir —como en aquel momento lo comprendieron quienes estaban mejor capacitados para ello—, que la encíclica es un documento eminentemente positivo y orientador, destinado ante todo a iluminar el camino, previniendo peligros por desgracia muy reales, rectificando posiciones que llevaban a serias equivocaciones de no corregirse a tiempo.

Pero aun así, queda pendiente el problema de la libertad del pensamiento católico ante las normas —sean ellas positivas— del magisterio eclesiástico. Un equipo de jesuitas alemanes y austriacos se ha abocado al estudio de esta delicada cuestión. Los resultados de su búsqueda se resumen en esta obra.

El primer trabajo, de Alberto Hartmann, estudia la condición de la filosofía cristiana. El Papa usa este término en la encíclica, sin compartir los reparos de quienes no desean mezclar la filosofía, obra puramente racional, con el cristianismo, que no es filosofía sino religión. Para aclarar esta posición

Hartmann establece el sentido del conocimiento filosófico, como posición racional de los fundamentos últimos de la realidad, distinto, por lo tanto, de la fe irracional de los filósofos modernos y también de la fe sobrenatural, trascendente, pero racional. La Iglesia, al defender la razón, cumple con su misión maternal, defendiendo al hombre mismo; y no se excede al exigir se admita un cierto número de principios fundamentales, sin los cuales sería imposible el conocimiento de Dios, del destino humano y de las relaciones del hombre con Dios. Naturalmente, al dejar sentados los derechos inalienables de la razón humana y de su poder, no puede dejar de advertir que no toda elaboración racional tiene derecho de ser admitida como verdadera. El indispensable diálogo del teólogo con las tendencias modernas del pensamiento no consistirá, por lo tanto, en tomar en bloque un sistema, por conforme que parezca a las inclinaciones del hombre contemporáneo, y utilizarlo sin más para la dilucidación del dato revelado, como si cualquier filosofía, por el solo hecho de ser tal, fuese ya apta para esa tarea. La razón humana, como todo lo humano, tiene sus limitaciones y sus flaquezas; y la historia nos enseña con cruda claridad las insolubles contradicciones que oponen entre sí a los diversos sistemas filosóficos. Asimismo es un dato histórico sentado que hay una corriente de pensamiento no sólo concorde con las verdades reveladas, sino que, al ser instrumentalizada para la sistematización teológica, ha logrado descubrimientos fundamentales para el espíritu humano (como la noción de persona). Por ello hay que admitir como un hecho la existencia de filosofías incompatibles con la teología —una filosofía errónea no podría originar una conceptualización teológica exacta— y que sólo una filosofía respetuosa de lo real y de las luces de la fe puede ser admitida por la Iglesia como instrumento del saber revelado. Y esta es, precisamente, la filosofía cristiana, racional en toda la estrictez del término, a la vez que específicamente cristiana.

Concretamente, la filosofía cristiana por antonomasia es la de Santo Tomás. Sin que otras filosofías de inspiración cristiana merezcan condenación o reprobación, la Iglesia siempre ha preferido y recomendado el tomismo; lo ha usado y usa como instrumento propio y connatural para la formulación de su doctrina. Esto sólo basta para que, ante el problema de la elección de un sistema filosófico, el católico sepa a qué decidirse. Al tratar de explicar este punto el P. Hartmann erra, a nuestro juicio, la vía. En lugar de mostrar cómo esta preferencia sólo puede comprenderse dentro del planteo cristiano de la Iglesia —concebida como madre preocupada por el bien de sus hijos y como depositaria de la verdad religiosa, cuya posición ante el tomismo no crea, sino que reconoce simplemente su valor de verdad y no puede menos que proclamarlo, para iluminar el camino de la labor teológica— opta por distinguir entre la obligación canónica de seguir a Santo Tomás, que obligaría sólo a los eclesiásticos, y la carencia de obligación, propia de los no-eclesiásticos. Esta curiosa distinción —que reincide en el planteo negativo del problema— nos pone en una rara alternativa. O bien la Iglesia da libertad a los laicos, pero la coarta a aquellos en quienes más debería confiar, o bien se despreocupa de los no-eclesiásticos, protegiendo del error a una minoría calificada. Ambas posiciones son evidentemente inexactas: sólo —repetimos— comprendiendo la misión maternal de la Iglesia será inteligible su intervención en el plano de las implicaciones naturales de la sabiduría sacra. Ningún planteo jurídico podrá dar una solución acabada a este problema, por expresarlo en términos de im-

posición y coerción, cuando en realidad la Iglesia ve en el tomismo la liberación de la inteligencia.

Pero aun dentro del campo eclesiástico existe libertad de investigación. Ningún católico lo pone en duda. Sólo que para probarlo, el P. Hartmann vuelve a emplear otra distinción poco feliz. Si bien todos deben seguir a Santo Tomás, hay, sin embargo, opción entre el tomismo riguroso y el tomismo amplio. Este sería el de Suárez, "el gran renovador de la filosofía". Sin poner en tela de juicio el papel de renovador del jesuita español, quedaría por determinar si su renovación concuerda o discorda con el tomismo. Algunos manuales "ad usum seminaristarum" empleaban, a principios de siglo, el truco de presentar teorías suaristas como auténticamente tomistas. Pero los estudios históricos que se han venido acumulando desde hace cincuenta años en las bibliotecas escolásticas obligan llamar las cosas por su nombre, so pena de caer en ridículo. Prescindiendo de toda controversia de escuelas, es preciso ser francos y llamar Suárez a Suárez y Santo Tomás a Santo Tomás. Quienes quieran ser suaristas, séanlo: la Iglesia no los molestará, pueden estar seguros. Pero sepan que las posiciones fundamentales de su metafísica discordan de las del Doctor Común.

Las consideraciones finales del estudio de Hartmann merecen ser meditadas. Ninguna filosofía, afirma con toda exactitud, puede considerarse como una conquista definitiva. Cada época histórica posee sus problemas propios y típicos, que exigen un nuevo esfuerzo de solución, que desborda las posibilidades de un solo hombre. Y en esta dura labor de esclarecimiento, se logra una mayor comprensión de los principios tradicionales. Nada más ajeno a la actitud auténtica del filósofo cristiano que la tranquila posesión de la verdad: su vida toda ha de consistir en un atento auscultar las preocupaciones y angustias de los hombres, para disolver sus dificultades e iluminarlos con la pura luz de los principios perennes, que en este trabajo mismo se ahondan y extienden. El mismo error tiene siempre un núcleo de verdad que hay que conquistar y asimilar.

El segundo estudio se debe a Juan Lotz. Expone las características fundamentales del existencialismo, tendencia filosófica que mereció especial mención en la encíclica. Como rasgo común, todos los existencialistas ostentan una singular repugnancia por las esencias inmutables y sólo quieren preocuparse de la existencia concreta. Rechazan, por lo tanto, la filosofía cristiana, que consideran netamente esencialista.

Aunque muchas veces el existencialismo llegue al ateísmo total o por lo menos a la impugnación de la validez del razonamiento teológico, presenta, con todo, tales caracteres de contemporaneidad, que ha llegado a tentar a muchos pensadores católicos, ansiosos de expresar la verdad religiosa en planteos accesibles al mundo hodierno. Sin embargo tal actitud es insostenible. El existencialismo, al encerrarse dentro del existente singular y temporal, excluye la posibilidad de superar el historicismo relativista, negador de la permanencia y absolutez de la verdad, y tiende, en virtud de una inexorable dialéctica interna, a disolverse finalmente en un irracionalismo voluntarista, diametralmente opuesto a las concepciones católicas del mundo de la inteligencia.

El existencialismo nació como una respuesta al olvido de la subjetividad, absorbida por lo objetivo; de la autodeterminación, aplastada por la estabilidad de la idea; de la vida afectiva, relegada por el conocimiento; de la exis-

tencia concreta, dominada por la esencia universal. Así desaparecía el hombre como ser histórico; en su lugar se ponía un substituto abstracto, una substancia permanente, con una ilusoria libertad dependiente en todo de un absoluto, Dios. Ciertamente el existencialismo tiene formas muy diversas; Lotz pasa revista a las más notables, las de Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre y Marcel, recalcando sus rasgos típicos. Pero sus notas generales son las señaladas, bien que el primero y el último de los nombrados afirmen positivamente la realidad de Dios, mientras que el segundo la diluye en un "uno" impersonal, el tercero se niegue a afirmarla o negarla y el cuarto la considere una ilusión.

Pero lo importante es determinar en qué ha de consistir el impostergable diálogo con el existencialismo. Para ello Lotz estudia el problema de la oposición esencia-existencia, con sus correlativos universal-singular, substancia-devenir, necesidad-libertad, en la perspectiva histórica del existencialismo y en la filosofía cristiana. Llega a esclarecer, en pasajes que consideramos los más interesantes de la obra, el origen cristiano de esta problemática y las deformaciones erróneas a que la han sometido las tendencias filosóficas modernas, contra las cuales se ha levantado el existencialismo como un potente pero descaminado esfuerzo de reacción. El existencialismo ha de hacernos volver a meditar temas nuestros, sin duda puestos en segundo término, pero cuya pertenencia al acerbo tradicional no puede cuestionarse. Reconozcamos que muchas veces nuestra filosofía ha carecido de vigor o de audacia para adentrarse hasta el corazón de sus propios problemas, y agradezcamos este sacudón que nos hace retomar una senda que nunca habíamos abandonado, pero que recorriamos sólo bordeándola.

El siguiente trabajo, de José de Vries, se ocupa del conocimiento natural de Dios, base necesaria de la religión. Asienta los presupuestos incluíbles, enunciados en la encíclica; los primeros principios metafísicos, es decir, el principio de razón suficiente, entendido no ya en sentido leibniziano, sino en su equivalente tomista de exigencia de razón ontológica; el principio de causalidad, el principio de finalidad. El concepto natural de Dios, presupuesto también para su demostración científica, implica personalidad, supramundinidad y unicidad. Aparte de estos presupuestos cognoscitivos, el conocimiento de Dios supone disposiciones convenientes del ánimo, anhelo sincero de verdad, y en concreto una debida educación del sentimiento religioso.

Los restantes estudios interesan más al escritorista y al hombre de ciencia que al filósofo. Observemos sólo que mientras en el campo de la exégesis bíblica los autores subrayan la amplitud de criterio reinante hoy entre los católicos, en cambio en el plano científico dan la impresión de acumular demasiadas oposiciones entre los modos de interpretar el evolucionismo, lo que más bien inclinaría a rechazarlo que a tomarlo, como quiere la encíclica, como una hipótesis probable, aunque todavía no probada como absolutamente cierta.

TRE STUDI DI FILOSOFIA, por Gallo Galli, Editrice Gheroni, Torino.

Entre las publicaciones literarias, científicas o de cualquier otro género que ven la luz en el Viejo Mundo y las que —sin descartar honrosas excepciones y, en cuanto tales más meritorias— se imprimen en América Latina, existe una diferencia fundamental. La *lógica*, ese instrumento de precisión que posee el intelecto humano normal y que agrupa la multitud de conceptos, juicios y razonamientos en un “*totum*” *exacto* en la coyuntura de las partes aisladamente consideradas y *armónico* en la visualización conjunta de las mismas; el *lenguaje*, signo instrumental externo de las ideas y vehículo transmisor del acervo intelectual de un ser humano a otro de idéntica categoría y, en lo que se refiere al aspecto material o contenido científico, ya que lo dicho anteriormente atañe al “*quid formale*” del tema, la *erudición*, depósito de ciencia y saber, elemento material sin el cual resulta imposible estructurar la arquitectura sapiencial de un libro que decididamente quiera hacerse acreedor al epíteto de tal y finalmente, en un orden menos substancial, la denominada “*presentación del libro*”, cualidades todas que desde el ángulo material o formal configuran el “*desideratum*” y aun diríamos, el “*minimum*” indispensable que debe poseer todo buen libro y constituyen las notas individuantes habituales de las obras que se editan en los centros de publicaciones europeas. Y son esas quizás las únicas notas que salvan en cierto modo la responsabilidad científica que asume el autor del libro que entretiene nuestro comentario frente a los lectores que lleguen a hojear las páginas de su obra. Y decimos esto, piénsese bien en ello, no sin cierto encono intelectual, porque hace tiempo ya, y la espera degenera en cansancio, que se desea que las actitudes kantianas, neo-kantianas, hegelianas o afines cesen de perturbar a las mentes filosóficamente sanas, para las cuales resulta bastante incómodo apoyarse en esa premisa tan repetida que proclama que solamente puede ser objeto de verdadera ciencia aquello que yace a los pies de la experiencia actual o por lo menos posible (Kant), o que todo lo real es ideal (Hegel), posición esta última que da pábulo al panteísmo del Autor. Por eso, y ella es la corriente que dificulta los bien intencionados esfuerzos del autor en busca de la ciencia, es posible que verdades fundamentales como la existencia de una línea divisoria entre el yo y el no-yo, la realidad —no en el sentido kantiano— de un alma inmortal y libre, de un más allá en el cual se sancionen las actitudes buenas o malas que toma el hombre en los intrincados laberintos y encrucijadas apremiantes de su vida terrena, la existencia de un Dios personal y trascendente a los objetos que nos rodean, juntamente con los lógicos derivados de estas afirmaciones, se desvanezcan o por lo menos sean reducidas a su mínima expresión o como “*afirmaciones o postulados meta-empíricos*” sean condenadas a permanecer en las sombras de la opinión y fundamentar, siguiendo el ejemplo de Kant, la actividad práctica de la razón y para los que conservan cierto espíritu religioso constituyen los cimientos de la Religión y de la Moral. Esta actitud equivocada que es la que —*mutatis mutandis*— asume el autor de cuya crítica nos ocupamos, esta tergiversación, “*sconvolgimento*” como dirían los italianos, del orden de las cosas y conceptos obedece, según nuestro criterio, a una especie de “*miopía intelectual*” que hace ver como real solamente lo que tenemos ante nuestros ojos materiales, olvidando que la verdad se halla en la proposición opuesta, que es “*más real*” lo que se ve con los ojos del espíritu, es decir con la inteli-

gencia, puesto que se refiere al ser diáfano, transparente y no opaco y oscuro como es el ser material y corpóreo que hiere nuestros ojos propiamente dichos. Y si alguien quisiera preguntarnos cuál es nuestra opinión con respecto a la causa de este denominado "sconvolgimento" deberíamos señalarle y sugerirle que dirija su pensamiento al estado actual de la naturaleza humana, cuerpo y alma, cuerpo instrumento del alma, y es muy probable, si no se deja engañar por espejismos, que allí encuentre la respuesta deseada.

El libro del A. se divide en tres grandes partes (*tre studi di filosofia*) en un total de 166 páginas: 1) *Pensamiento y experiencia*; 2) *Acerca de la "persona"* y 3) *Acerca de Dios y la inmortalidad*. En la primera parte, agitando el problema del "uno", del "idéntico" y del "múltiple" llega a afirmar que "entendemos por pensamiento la síntesis de los dos términos, en la cual sin embargo el *uno* de la razón tiende a tener y tiene en efecto la mayor ventaja posible. El pensamiento se mueve en lo múltiple, pero para conducirlo al *uno* de la razón; se constituye por intermedio de lo múltiple, pero para volver por él al *uno*: es un esfuerzo indefinidamente progresivo de la multiplicidad hacia el *uno*", y que "la experiencia es conciencia del acto espiritual determinado en todo y por todo y diverso de todo otro acto: es la conciencia inmanente al acto espiritual singular y completamente cerrado en sí mismo y ajeno a toda identidad, y consiguientemente (ajeno) a toda comunión o relación con los demás actos". La segunda parte se divide en los siguientes capítulos: 1) Significados comunes de la palabra persona; 2) El concepto jurídico de "persona"; 3) La "persona" como pura subjetividad y como acto de individualidad o "sentido" de sí mismo" (*sensus sui*); 4) La unidad de los actos espirituales. La comunión de los sujetos. En la tercera parte lo que más nos interesa es el concepto que el autor tiene de Dios ya que para nosotros el concepto sobre Dios si bien no es el único que permite abrir juicios sobre la posición ideológica de una determinada inteligencia es el que tal vez lo hace con mayor rapidez y alcance. Así dice el A.: "Dios existe: Dios no es simplemente un aspecto o momento divino del mundo de la humana experiencia; Dios existe en el sentido suyo más propio de Ser trascendente al mundo —aunque, juntamente, inmanente, ya que de un Dios en todo y por todo trascendente no se podría siquiera hablar... El vive de nuestra vida y por consiguiente de nuestras contradicciones, del dolor y del mal, de la alegría y del bien que hay en nosotros. Universal en efectivo acto de vivida realidad, universal de la razón que es simultáneamente universal práctico. El es el principio profundo de la armonía que amplifica nuestra vida, pero está también en el desorden que la limita". "Ya que en todo hay algo del divino Acto; ya que en la más mínima partícula del ser reluce, por débil que sea, la luz de Dios. *Síntesis absoluta de Dios y del mundo... esto es la realidad*". La posición del A. nos parece tener un marcado sabor a panteísmo espiritualista.

NOTICIAS DE LIBROS

CATECISMO CATOLICO, Editorial Herder, Barcelona, Buenos Aires (Carlos Pellegrini 1179), 1957, 318 págs.

Planeado y realizado por un conjunto de especialistas en la Catequesis, este Catecismo Católico encierra una exposición completa de la doctrina cristiana didáctica y claramente desarrollada.

Dentro de un plan claro y ordenado, de un modo orgánico se explican las verdades fundamentales de nuestra Santa Fe. Las preguntas y respuestas del Catecismo han sido incluidas con letras negrillas dentro del texto, que resulta así una explicación de las mismas.

Pero el Catecismo no se limita a ello: dentro del texto se intercalan fragmentos de Historia Sagrada y de literatura religiosa, consideraciones históricas y piadosas, prácticas y cristianas, etc., en fin, todo lo que un católico instruido debe saber y obrar. Todo ello combinado de tal modo que su lectura resulta provechosa a la vez que agradable.

Los diferentes tipos de letra, los dibujos alusivos al texto y la hermosa presentación del libro, al par que le confieren un sello de elegancia y distinción, facilitan su asimilación y ayudan a hacer agradable su lectura.

Editó Herder, de Barcelona.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

INICIACION TEOLOGICA, Tomo I: LAS FUENTES DE LA TEOLOGIA, DIOS Y SU CREACION, por un grupo de teólogos bajo la dirección de A. M. Henry, O. P., traducción del francés, Herder, Barcelona, Buenos Aires (Carlos Pellegrini 1179), 1957, 765 p.

Ha sido con toda verdad una feliz y oportuna iniciativa de la Editorial Herder dar a luz en castellano la magnífica *Initiation Theologique* del grupo de teólogos franceses de *du Cerf* de París, bajo la dirección del Padre A. M. Henry.

El plan de la obra, que en castellano se editará en tres tomos, está calcado sobre el de la *Suma Teológica*. El Tomo I —el único aparecido hasta ahora en castellano— previo un libro primero sobre *Las Fuentes de la Teología* —La Escritura, La Liturgia, Los Padres de la Iglesia, etc.— comienza con el estudio de la *Existencia de Dios Uno y Trino* y de su obra de la *Creación y Gobierno* de los hombres y del mundo. Un segundo tomo tratará de la *Teología Moral*, es decir, de la vida cristiana: las Bienaventuranzas, los Actos Humanos, las Pasiones, la Ley, el Pecado y las Virtudes en general y particular. El tercero y último tomo tratará de la *Economía de la Salvación*: la Encarnación y la Redención, la Sma. Virgen, la Iglesia y los Sacramentos en general y particular.

Las partes de la obra están distribuidas en capítulos, cada uno de los cuales ha sido expuesto por un especialista en la materia.

La solidez de la doctrina y el rigor de la estructuración científico-teológica se unen con la proyección de aquélla sobre las preocupaciones más vivas y sobre los problemas más acuciantes de nuestra época. Además la obra está redactada con un estilo vivo, adaptado a los hombres de nuestra época.

Esta *Iniciación Teológica*, responde, pues, a una necesidad y exigencia de nuestros seglares católicos dirigentes; universitarios, profesionales, etc., quienes necesitan de una formación teológico-religiosa superior y bien cimentada para vivir católicamente su propia vida científica y profesional y para poder actuar eficazmente sobre los múltiples y graves problemas que se plantean en el mundo actual de la cultura y de la vida.

Los seminaristas, los religiosos y religiosas encontrarán también en esta obra un meduloso texto para su propia formación teológico-moral, con que poder actuar a la vez con seguridad y eficiencia en su múltiple apostolado, especialmente en el de la formación religiosa superior de la juventud estudiosa.

La obra está muy bien impresa en tres densos y elegantes volúmenes —de los que hasta ahora aparece sólo el primero— por la acreditada Editorial Católica Herder, que una vez más realiza un gran esfuerzo al servicio de la Iglesia para ayudar a la buena formación de la clase dirigente.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

¿PORQUE SOY CATOLICO?, por *Marín Negueruela*, Editorial Sociedad de Educación de Atenas, Madrid, 1956, 317 págs.

La casa Editorial "Sociedad de Educación Atenas" (S. E. A.), que viene ofreciendo magníficos aportes para la formación católica del lector hispanoamericano, nos entrega hoy un valioso exponente de dicha afirmación: el libro de Negueruela ¿PORQUE SOY CATOLICO?, que, pensamos, es un libro utilísimo en manos de nuestros estudiantes. Prueba de ello: sus 9 ediciones agotadas y la 10ª que hoy se presenta.

Se trata de un libro de apologética elemental, que abarca, en bien fundamentadas lecciones, todo lo que un joven estudiante de nuestros días, necesita para conocer los fundamentos de las grandes verdades y misterios del Cristianismo.

La impresión tipográfica es buena y su formato práctico y manuable.

O. A. M.

FRENTE A LA REBELION DE LOS HIJOS, 2ª edición, por *Daniel A. Lord*, S. I., Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1956.

Un verdadero tratado de psicología infantil y pedagogía familiar es este nuevo libro del P. Lord, quien con sencillo y ameno estilo pone de este modo al alcance de todos los padres, nociones fundamentales imprescindibles para llevar a cabo con éxito la difícil tarea —no siempre prevista claramente— que supone la correcta educación de los hijos. La lectura atenta de estas *notas* libres de todo tecnicismo ("Some notes on the guidance of parents", en su título original), constituirá una ayuda inapreciable para muchos padres que sólo cuentan, como educadores, con buena voluntad, mostrándoles sobre qué simples pero firmes bases puede asentarse un futuro feliz para el individuo y, por ende, para la sociedad. Un mundo mejor sólo se logrará *desde* la familia y *por* la educación integral de sus niños. Esto es construir sobre piedra.

J. E. BOLZAN

RELIGION Y CRISTIANISMO, por *Julio C. Federici*, S. J., Editorial Sociedad Atenas, Madrid, 1956, 481 págs.

La misma editorial anterior, entrega al lector un buen logrado libro de Julio C. Federici, S. J., quien, en cinco medulosos capítulos, nos ofrece una guía sencilla y segura para quien desee conocer y profundizar en la Religión, en general, y en el Cristianismo, en particular.

El libro está bien presentado en edición manuable.

O. A. M.

VERBUM DEI, por *B. Orchard*, *E. F. Sutcliffe*, *R. Fuller* y *R. Ruscil*, Comentario a la Sagrada Escritura, Tomo II, 1956, 890 págs. y Tomo III, 1957, 788 págs., Herder, Barcelona, Buenos Aires (Carlos Pellegrini 1179).

En estas mismas páginas de SAPIENTIA (XI-1956—pág. 312) hicimos una reseña del primer tomo de Verbum Dei, en la traducción que del idioma inglés hicieron los Padres Dominicos españoles; con idénticas características aparece ahora el segundo tomo, completando la exposición del Antiguo Testamento, especialmente en los libros proféticos y didácticos.

La particular importancia de esta segunda parte de Verbum Dei ha de buscarse no solamente en las correspondientes introducciones generales a cada una de las secciones, y especiales a cada libro (aun cuando se deba anotar su actualidad en libros que tantos problemas histórico-literarios presentan como Daniel, Judit, Jonás, etc.), ni tan sólo en la claridad con que se ponen al alcance del lector los panoramas de la literatura profética con sus grandes y reales concepciones teológicas de la misión histórica del pueblo judío; sino también y muy particularmente, porque en la serenidad de los libros didácticos, podrá el filósofo llegar a conocer el camino que siguieron el pueblo judío y los otros pueblos orientales en la búsqueda de la sabiduría.

Como complemento a esta edición española, el P. Francisco Caubet Iturbi hace una síntesis del trabajo realizado y los resultados obtenidos en las últimas investigaciones sobre los llamados Manuscritos del Mar Muerto, hallados en las Cuevas de Qumran.

Conservando las mismas líneas de presentación externa y sobre todo las mismas cualidades de los anteriores, ha aparecido ahora el tercer tomo de la colección. Comprende la Introducción General al Nuevo Testamento —330 páginas— (problemas críticos del N. Test.: textual, alta crítica evangélica, sinópticos, epístolas; ambiente histórico; cronología; persona de Jesucristo N. Sr.; parusía, etc.) y el Comentario propiamente dicho a los cuatro evangelios —página 331 a 780—, con las correspondientes y amplias introducciones a cada uno de ellos en particular (especialmente al de S. Juan).

Como en los tomos precedentes, en unas pocas páginas los traductores han añadido una serie de notas apropiadas a los lectores de habla española; es de notar por su precisión la número 3, sobre el viaje de S. Pablo a España.

La seriedad de la exposición científica y ortodoxa son la mejor recomendación de esta obra.

RAUL PRIMATESTA

CRONICA

ARGENTINA

Se erigió en Santa Fe el *Instituto Libre pro-Universidad Católica*. El acto académico inaugural de actividades se tuvo el día 29 de Junio de 1957. En tal ocasión el Excmo. y Rvmo. Señor Arzobispo de Santa Fe, Monseñor Doctor Nicolás Fasolino, dió su Clase Magistral sobre LA TRADICIÓN UNIVERSITARIA Y LA IGLESIA EN EL RÍO DE LA PLATA. Rector de dicho Instituto es el Canónigo Jorge Funoll.

—El 3 de junio de 1957 comenzó su actividad la *Facultad de Filosofía y Letras Santo Tomás de Aquino* con un acto académico en el que hicieron uso de la palabra Fr. D. Renaudière de Paulis O. P., Secretario General de la Facultad y el Doctor Carlos A. Disandro, Director de la Escuela de Humanidades de la Facultad, quien disertó acerca de *Virgilio y su mundo poético*. La Facultad de Filosofía y Letras Santo Tomás de Aquino comprende: Escuela de Filosofía, Escuela de Humanidades y Escuela de Arquitectura. Funciona en el Convento de Santo Domingo, Defensa 422, Buenos Aires.

—El *Instituto de Estudios Humanísticos y Sociales de Mendoza* centra su actividad de este año en torno a cuatro Cátedras: *Cátedra de Historia*:

Prof. Dr. Alberto Falcionelli y Prof. Dr. Edberto Oscar Acevedo; Temas: 1) El Imperio Británico en los siglos XIX y XX, 2) Historia de los Partidos Políticos Argentinos. *Cátedra de Letras*: Prof. Dra. Dolly M. Lucero Ontiveros y Prof. Sonia Solanes de Comadrán. Tema: El catolicismo en la literatura contemporánea. *Cátedra de Filosofía*: Prof. Dr. Guido Soaje Ramos y Prof. Rubén Calderón Bouchet; tema: El Liberalismo. *Cátedra de Estudios Religiosos*, temas: 1) El Protestantismo, 2) Directivas contemporáneas del Pontificado. El 6 de Julio se iniciaron además las clases de Introducción a la Filosofía, a cargo del Prof. Rubén Calderón Bouchet.

—En la *Facultad de Filosofía de El Salvador* el R. P. Dr. Rafael López Jordán dictó un curso de *Ética Internacional* y el R. P. Dr. Felipe Mc. Gregor, dió tres conferencias sobre *Humanismo y Pedagogía*.

Del 3 al 7 de agosto, el doctor Alberto Caturelli, invitado por el *Instituto Universitario Santo Tomás de Aquino*, de Tucumán, dió las siguientes conferencias: *Educación Integral del hombre integral*; *El mundo actual a la luz de la Teología de la Historia*; *Despotismo universal y Katechon Paulino en Donoso Cortés*; *Meditación sobre el ser de América*.

—Del 9 al 16 de setiembre se celebrarán las *Jornadas Tomistas* en la *Facultad de Filosofía Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires. Tema: *Lo universal y lo concreto*.

—El 24, 25 y 26 de octubre se tendrán las *Jornadas Bonaerenses de Metafísica*, organizadas por la *Facultad de Filosofía del Salvador*, Buenos Aires. Tema central: *Persona y ser*. Los temas de las tres sesiones públicas son: La experiencia de la persona en relación con el Ser; La esencia de la persona en relación con el Ser; y La persona como principio de la Metafísica.

ALEMANIA

En Noviembre de 1956 se realizó en Krefeld el *Segundo Coloquio Internacional de Fenomenología*, bajo la dirección del R. P. Van Breda, Landgrebe y Volkmann-Schulck.

—A la edad de 83 años falleció el año pasado el mundialmente conocido grafólogo y caracterólogo L. Klages. A la misma edad falleció el 2 de Noviembre Leo Baeck, Gran Rabino de Berlín, discípulo de Dilthey.

—Un gran filósofo de las ciencias y lógico ha perdido Alemania en Enero de 1957 con la muerte de H. Scholz.

—E. May, conocido filósofo de la naturaleza y P. Linke, fenomenólogo de Jena, con su desaparición enlutan la filosofía alemana.

—El célebre y utilísimo *Lexicon platonium* de Ast (1835-1838) ha sido reimpresso en dos volúmenes. Editorial: Rudolf Habel, Bonn.

—El año pasado celebró sus 70 años el conocido filósofo H. Heimsoeth, cuyos trabajos en *Kants-Studien* abrieron una nueva interpretación del pensamiento kantiano.

BELGICA

El N° 40 de la *Revue Internationale de Philosophie* está consagrado al tema: *Psychologie de la Pensée*.

Se anuncia un *Congreso Internacional de Filosofía Medioeval*, que se realizará en Lovaina y Bruselas, del 28 de agosto al 4 de setiembre de 1958. El tema general de dicho congreso es: *El hombre y su destino según los pensadores de la Edad Media*. Presidente del Comité Ejecutivo es L. De Raeymaecker; secretario, Suzanne Mansion. Dirección: Centre De Wulf-Mansion, 2 Place Cardinal Mercier, Louvain, (Bélgica).

COSTA RICA

El Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias y Letras de la Universidad de Costa Rica ha iniciado la publicación de una *Revista de Filosofía*. La primera entrega corresponde al primer semestre de 1957. Dirección y Redacción: Biblioteca, Universidad de Costa Rica, Apartado 3862, San José de Costa Rica, América Central.

ESPAÑA

El N° 57 de la *Revista de Filosofía*, que publica el Instituto Luis Vives, ha sido dedicado al estudio de la filosofía antigua, con ocasión del *I Congreso español de Estudios clásicos*.

—Los Fascículos 2 y 3 del Volumen III de *Salmanticensis* están dedicados a Pío XII en su 80 cumpleaños. Se estudian en 6 artículos las enseñanzas del actual Pontífice en relación a varias disciplinas especulativas y prácticas.

—La *Revista de Filosofía* en su entrega de Enero-Junio de 1957, Nº 60-61 aparece consagrada a estudiar serenamente algunas manifestaciones del pensamiento de José Ortega y Gasset. El volumen (256 págs.) contiene los siguientes estudios: Juan Zaragueta: *El Vitalismo de Ortega*; Eugenio Frutos: *La idea del Hombre en Ortega y Gasset*; Carlos París: *El concepto de ciencia natural en Ortega*; José Camón Aznar: *Ortega ante el arte*; Francisco Maldonado de Guevara: *El lenguaje de Ortega y Gasset*; Manuel Mindán: *El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid: Principios de Metafísica según la razón vital*; Emilio Lledó: "Filosofía" y "éxito", *dos palabras sobre Ortega en Alemania*.

—Hemos recibido el Nº 1 de la ya anunciada *Revista Teología Espiritual*, publicación cuatrimestral que hacen los Estudios Generales Dominicanos de España. El Nº 1 (Enero-Abril 1957) contiene cuatro estudios, firmados por Colunga O. P., Llamera O. P., Royo Marín O. P. y De Garganta O. P. La revista nos ofrece además Notas y Comentarios, Información de espiritualidad y Sección bibliografía. Dirección: Cirilo Amorós 56, Valencia, España.

ESTADOS UNIDOS

En los días 23-24 de abril de 1957, la *American Catholic Philosophical Association* celebró su XXXI Reunión anual. El tema general fué *Ethics and other Knowledge*.

FRANCIA

Los *Entretiens de Paris* (13-15 de Septiembre de 1956) del Instituto Internacional de Filosofía versaron sobre *La Responsabilité*. Los trabajos de

estas reuniones aparecen formando el Nº 39 de la *Revue Internationale de Philosophie*, que ve la luz en Bruselas. Los próximos *Entretiens* se realizarán en la primera quincena de Septiembre de 1958 y tendrán como tema: *Pensée et Action*.

—El IX Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua francesa se realizó en Aix-en-Provence, del 3-6 de setiembre de 1957. Tema: *El hombre y sus obras*.

—En los días 10 y 11 de setiembre de 1956 se realizó en París el *Primer Seminario de caracterología*, de caracterólogos inspirados en la tipología de Heymans-Wiersma-Le Senne.

—En los días 5, 6 y 7 de octubre de 1956 se realizó en Estrasburgo la IV Reunión de la Asociación de Psicología científica de lengua francesa, presidida por Pierón. Tema de este año fué: *El condicionamiento en sus relaciones con el aprendizaje*.

—Ha aparecido la séptima edición del *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, de Lalande, con importantes adiciones referentes al lenguaje existencialista y a la filosofía de la ciencia.

—El Nº 4 (1956) de *Les Etudes Philosophiques* está dedicado al tema: *Psychanalyse*.

HOLANDA

Del 4 al 14 de setiembre de 1956 se realizó una importante Conferencia internacional sobre relaciones humanas, en Berg-en-Dalseweg, congreso sociológico que estudió en especial las relaciones patrón-empleado, relaciones interraciales y relaciones familiares.

POLONIA

La Universidad Católica de Lublin solicita a todos los filósofos católicos del mundo ayuda pecuniaria y libros. Dirigirse a: *Biblioteka, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin-Pologne.*

ITALIA

En el N° 1 de este año del *Giornale di Metafisica*, O. N. Derisi se ocupa de Sciacca en un extenso artículo: *La interioridad objetiva de M. F. Sciacca*. En el N° 2, la misma publicación dedica especial atención a dos personalidades italianas poco ha desapareci-

das: el R. P. G. Bozzetti y Gaetano Capone Braga.

—El 3 de diciembre de 1956, falleció Giovanni E. Barié, Profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Estatal de Milán. El Profesor Barié representaba en Italia un claro planteo idealista en filosofía.

—*El Problema Psicológico* fué el tema tratado en dos semanas de estudios, una, habida en Nápoles (25 noviembre-1º diciembre, 1956); otra, en Roma (28 enero-2 febrero, 1957). Son las primeras semanas que organiza el *Centro Italiano di Studi Scientifici, Filosofici e Teologici*.

LIBROS RECIBIDOS

- JOSEPH OWENS, C. Ss. R.: *St. Thomas and the future of metaphysics*, Marquette University Press Milwaukee, 1957.
- MARIA EUGENIA VALENTIE: *Una Metafisica del hombre*, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Filosofía, 1956.
- VICTOR MASSUH: *El diálogo de las culturas*, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Filosofía y Letras, 1956.
- JOHANNES B. LOTZ S. J.: *Das Urteil und das Sein*, Verlag Berchmanskolleg, Pullach bei Munchen, 1957.
- RENE TOULEMONT: *Sociologie et Pluralisme dialectique*, Editions Nauwelaerts 2, Place Cardinal Mercier, Louvain, 1955.
- ATTI DELL VIII CONVEGNO DI STUDI FILOSOFICI CRISTIANI TRA PROFESSORI UNIVERSITARI, Gallarate 1952: *Il Problema della Storia*, Brescia, Morcelliana, 1953.
- ATTI DELL IX CONVEGNO DEL CENTRO DI STUDI FILOSOFICI TRA PROFESSORI UNIVERSITARI, Gallarate 1953: *Il Problema della Scienza*, Brescia, Morcelliana, 1954.
- ATTI DELL X CONVEGNO DEL CENTRO DI STUDI FILOSOFICI TRA PROFESSORI UNIVERSITARI, Gallarate, 1954: *Il Problema Pedagogico*, Brescia, Morcelliana, 1955.
- ATTI DELL XI CONVEGNO DEL CENTRO DI STUDI FILOSOFICI TRA PROFESSORI UNIVERSITARI, Gallarate, 1955: *La Fenomenologia*, Brescia, Morcelliana, 1956.
- ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA, *Antonio Rosmini* a cura di Michele F. Sciacca, G. C. Sansoni, Editore, Firenze (2 volúmenes).

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

PRESENTA:

El nuevo CATECISMO CATOLICO en su segunda edición
En rústica, m\$n. 43.— En tela, m\$n. 57.—

La obra tan esperada de JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, S. T.
Profesor de la Universidad de Innsbruck

C A T E Q U E T I C A

Finalidad y método de la instrucción religiosa

En rústica, m\$n. 125.— En tela, m\$n. 157.—

El TERCER TOMO del Comentario a la Sagrada Escritura

V E R B U M D E I

Introducción al Nuevo Testamento y los Comentarios a los Cuatro Evangelios
En tela, m\$n. 375.—

De Heinrich SCHUMACHER, Profesor de Exégesis del Nuevo Testamento

E L V I G O R D E L A I G L E S I A P R I M I T I V A

En rústica, m\$n. 48.—

LIBRERIA CARLOS LOHLE

ARISTOTE: <i>Histoire des Animaux</i> (2 vls.), traduction, introduction, Notes et Index par J. Tricot	\$ 504.—
ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, vol. XV, Cah. II: <i>La Philosophie du Communisme</i> (A. Etcheverry, A. Marc, Romeyer)	„ 90.—
BLONDEL, M. - VALENSIN, A.: <i>Correspondance 1899-1912</i> (2 vls.)	„ 336.—
CHRISTOFF, D.: <i>Recherche de la Liberté</i>	„ 98.—
GILSON, E.: <i>Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales</i>	„ 336.—
FOREST, A.: <i>La Structure Métaphysique du Concret selon Saint Thomas d'Aquin</i> d'Aquin	„ 336.—
MARCEL, G.: <i>Diario Metafísico</i>	„ 168.—
MARIETTI, A.: <i>Pour connaître la Pensée de Hegel</i>	„ 55.—
MARITAIN, J.: <i>El Sueño de Descartes</i>	„ 67.20
POHLENZ, M.: <i>La Liberté Grecque, Nature et Evolution d'un Idéal de Vie</i>	„ 20.—
RENOIRTE, F.: <i>Elementos de Crítica de las Ciencias y Cosmología</i>	„ 130.—
ROSS, W. D.: <i>Aristóteles</i>	„ 66.—
WENZL, A.: <i>L'Immortalité, sa Signification métaphysique et anthropologique</i> ...	„ 60.—
DEMPE, A.: <i>Filosofía cristiana</i>	„ 101.—
LE ROY, G.: <i>Pascal, Savant et Croyant</i>	„ 75.—
RODIS-LEWIS, G.: <i>La Morale de Descartes</i>	„ 33.60
RAMIREZ, S.: <i>El Derecho de Gentes</i>	„ 33.60
— <i>La Doctrina política de Santo Tomás</i>	„ 55.—
VERWEYEN, J. M.: <i>Historia de la Filosofía medieval</i>	„ 15.—
	„ 76.—



VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3097

T. E. 32-6239

BUENOS AIRES

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPANAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 80.— Número suelto: \$ 20.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C O N V I V I U M

ESTUDIOS FILOSOFICOS — UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Director: JAIME BOFILL BOFILL Catedrático de Metafísica
Revista Semestral de 200 páginas como mínimo
Resúmenes de los artículos en cinco idiomas

SECCIONES:

Artículos
Notas y Comentarios
Crítica de Libros
Indice de Revistas

Precio:	Un Ejemplar:	Suscripción:
ESPAÑA	60 Pesetas	100 Pesetas
EXTRANJERO	U. S. \$ 2.40	U. S. \$ 4.—

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIVUM — ESTUDIOS FILOSOFICOS - UNIVERSIDAD DE BARCELONA
BARCELONA (ESPAÑA)